

School of Theology at Claremont



1001 1327724

BT
30
G3
K3
1903

GERMAN



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

California

Von Schleiermacher zu Ritschl

Zur Orientierung
über die Dogmatik des neunzehnten Jahrhunderts

Von
D. Ferdinand Kattenbusch
Geh. Kirchenrat und Professor der Theologie in Giessen

Dritte vielfach veränderte Auflage
Mit einem Nachtrag über die neueste Entwicklung

Giessen
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)

1903.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann) in Giessen.

für das Studium der vorliegenden Broschüre von besonderem
Interesse:

Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung

zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden

(1799—1806)

von

Lic. Emil fuchs.

Gr. 8^o.

1901.

M. 2.—

Soeben erschienen:

Die Haupt-Parabeln Jesu

Mit einer Einleitung

über die Methode der Parabel-Auslegung

von

Dr. theol. Chr. H. Bugge

Kristiania.

Gr. 8^o.

I. Hälfte. 250 S.

M. 5.40

Die II. Hälfte im ungefähren Umfange der I. wird bis zum Herbst d. J.
fertig vorliegen.

Don Schleiermacher zu Ritschl.

Vorträge der theologischen Konferenz zu Giessen:

- Sell, K.**, Die geschichtliche Entwicklung der Kirche im 19. Jahrhundert und die ihr dadurch gestellte Aufgabe. Erschien zus. mit:
Heinrici, G., Die Forschungen über die paulinischen Briefe. (Vortr. 2) M. 1.60
- Herrmann, W.**, Der Begriff der Offenbarung. Erschien zus. mit:
Müller, K., Bericht über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiet der vorreformatorischen Zeit. (Vortr. 3) M. 1.—
- Sachse, E.**, Über die Möglichkeit, Gott zu erkennen. (Vortr. 4) M. 1.—
- Eibach, R.**, Über die wissenschaftliche Behandlung und praktische Benutzung der heiligen Schrift. Erschien zus. mit:
Schürer, E., Über den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage. (Vortr. 5) M. 1.—
- Ehlers, R.**, Das neue Testament und die Taufe. (Vortr. 6) M. 1.—
- Kattenbusch, F.**, Von Schleiermacher zu Ritschl. Zur Orientierung über die Dogmatik des 19. Jahrh. 3. veränd. Aufl. Mit einem Nachtrag über die neueste Entwicklung. (Vortr. 7) M. 1.75
- Reischle, M.**, Sohms Kirchenrecht und der Streit über das Verhältnis von Recht und Kirche. (Vortr. 8) M. 1.—
- Flöring, Fr.**, Das alte Testament im evangelischen Religionsunterricht. (Vortr. 9) M. 1.—
- Walz, K.**, Veräußerlichung, eine Hauptgefahr für die Ausübung des geistlichen Berufes in der Gegenwart. (Vortr. 10) M. —.80
- Mirbt, C.**, Der deutsche Protestantismus und die Heidenmission im 19. Jahrhundert. (Vortr. 11) M. 1.20
- Deißmann, G. A.**, Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben. (Vortr. 12) M. —.80
- Rade, M.**, Religion und Moral. Streitsätze für Theologen. (Vortr. 13) M. —.60
- Krüger, G.**, Die neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte (1889—1898). (Vortr. 14) M. —.60
- Foerster, E.**, Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900. (Vortr. 15) M. —.80
- Weifs, J.**, Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie. (Vortr. 16) M. 3.—
- Holtzmann, O.**, Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu. (Vortr. 17) M. —.70
- Budde, K.**, Das Alte Testament und die Ausgrabungen. Ein Beitrag zum Streit um Babel und Bibel. (Vortr. 18) M. —.80

BT
30
G3
K3
1903 "

Von Schleiermacher zu Ritschl.

zur Orientierung
über die Dogmatik des neunzehnten Jahrhunderts.

Von

D. Ferdinand Hattenbusch

Geh. Kirchenrat und Professor der Theologie in Gießen.

Dritte vielfach veränderte Auflage.

Mit einem Nachtrag über die neueste Entwicklung.

Gießen

S. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

1903.

Dieser Vortrag wurde 1891 gehalten und erschien 1892
als 7. Folge der „Vorträge der theologischen Konferenz zu
Gießen“, alsdann 1893 in 2. Auflage.

C. G. Röder, Leipzig.

Vorbemerkungen.

Nur ersten Auflage.

Der hier mitgeteilte Vortrag ist für den Druck zum Teil erweitert worden. Auch so ist alles skizzenhaft. Ich verfolge nur einen Gesichtspunkt, allerdings den, wie ich meine, bedeutungsvollsten. Nicht viele Namen sind genannt. Es kam mir nur auf Typen an. Die scharf zugeschnittenen Repräsentanten einer „Richtung“ sind nicht immer die einflussreichsten, vor allem nicht immer die segensreichsten. Allein es mußte mir genügen, gewisse Linien zu ziehen. Man suche in einem Vortrage nicht, was nur ein Buch gewähren könnte.

März 1892.

Bur zweiten Auflage.

.... Ich habe sehr wenig und nur im Detail an meinem Manuskript geändert. Einmal schien es mir, als ob der Erfolg der kleinen Schrift ja wohl verbürge, daß sie nicht unzweckmäßig angelegt sei, daß sie wirklich dazu diene, wozu sie bestimmt ist, nämlich zur Orientierung. Sodann ist es ziemlich selbstverständlich, daß ich noch nicht anders denke, als vor einem Jahre.

Das Schriftchen hat auch außerhalb Deutschlands Beachtung gefunden. In Schweden ist es sogar übersetzt worden. Es erschien dort als zehntes Heft der unter dem Titel „I religiösa och kyrkliga fragor, gammalt och nytt, inländskt och utländskt, i evangelii tjenst utgifvet“ von D. Fred. Fehr, Oberpastor von Stockholm, veröffentlichten Abhandlungen. Mit Genugthuung hat es mich erfüllt, daß G. von Schultheß-Rechberg in der Theol. Literaturzeitung (1893, Nr. 3) den Gesichtspunkt, von dem aus ich die Bedeutung A. Ritschls in der geschichtlichen Entwicklung unserer Zeit würdige, als den wirklich entscheidenden anerkannt hat. Er hat ganz Recht, daß man über Ritschl noch von anderen Gesichtspunkten aus zu reden vermag und daß ich die fruchtbaren Eigentümlichkeiten seiner Theologie nicht erschöpfe. Ich habe aber nur jenen einen Punkt hervorgehoben, weil dieser zeigt, wo Ritschl „Lehrer“ bleiben muß und für sehr verschiedenartige Schüler Lehrer werden und bleiben kann.

März 1893.

Zur dritten Auflage.

Die Verlagsbuchhandlung hat mich durch die Nachricht überrascht, daß auch die zweite Auflage ausverkauft und eine dritte erwünscht sei. Zwölf Jahre sind verflossen, seit ich den Vortrag hielt, zehn, seit er zuletzt im Drucke erschien. Eine solche Zeit bedeutet für die Entwicklung auch der theologischen Verhältnisse nicht wenig. Ich habe überlegt, ob ich den Vortrag nicht völlig umgestalten, gänzlich neu schreiben sollte, wenn ich ihn jetzt noch einmal ausgehen ließe. Allein er hat in der Form, die ich ihm gegeben habe, offenbar einige Vorzüge, die zu ersetzen mir vielleicht nicht gelingen möchte. Wollte ich auf die vorhandene Form verzichten, so wäre es wohl das richtigste, an die Stelle des Vortrags bez. der knappen Abhandlung ein Buch zu setzen. Dazu aber fehlt mir gegenwärtig die Zeit, um aufrichtig zu sein, auch die Neigung. Ich halte den Grundgedanken meines Vortrags — daß von Schleiermacher eine folgenreiche Methode der Dogmatik aufgebracht sei, die Ritschl überwunden habe — auch jetzt noch für so richtig, wie als ich ihn zuerst entwickelte. Es ist selbstverständlich über Schleiermacher und die drei Schulen, die ich mehr oder weniger unmittelbar von ihm ableite, auf der einen Seite, über Ritschls Theologie auf der anderen Seite, noch viel mehr zu sagen. Das haben andere neben mir schon besorgt. Und dagegen vermiße ich noch die volle Würdigung des Gesichtspunktes, den ich hervorhebre. Möge mein Vortrag noch einmal versuchen, ihm Interesse zu erwecken!

Ich konnte natürlich die Abhandlung nicht noch einmal, wie die beiden ersten Male, mit dem Nebentitel „Zur Orientierung über den gegenwärtigen Stand der Dogmatik“ hinaus-

gehen lassen. Dafür durfte ich nun den Nebentitel einsetzen, den man liebt. Ich habe alles getilgt, was nur anfangs der neunziger Jahre ein Recht hatte, ausgesprochen zu werden. Vor allem hat mir angelegen, alles „Persönliche, allzu Persönliche“, was damals noch in mir als einem Freunde und „Schüler“ Nitschls aus den Tageskämpfen nachzitterte, gänzlich zu beseitigen. Wichtiger ist, daß ich in Bezug auf Schleiermacher seither mein Urteil insofern geändert habe, als ich jetzt seinen Religionsbegriff nicht mehr für pantheistisch ansehe. Alles in allem weist die diesmalige Ausgabe des Vortrags im Detail recht viele Änderungen, zum Teil freilich nur im Ausdrucke, auf.

In einem Nachtrag deute ich an, wie ich die letzten Bewegungen auf dem Gebiete der systematischen Theologie, die neue „religionsgeschichtliche“ Richtung als Historiker ansehe. Man wird erkennen, daß ich mich nicht gerade darüber erbose, daß andere die Sache wieder anders anfassen, als ich selbst bisher getan habe und auch fortfahren werde zu tun. Ich habe keine Furcht, daß die neuen Bäume diesmal in den Himmel wachsen möchten.

März 1903.

F. Kattenbusch.

Das neunzehnte Jahrhundert ist eine Zeit für sich in der Kirche und in der Theologie gewesen. Im letzten Jahre des achtzehnten Jahrhunderts erschien dasjenige Buch, welches, wie wohl jedermann zugibt, zumal für die Geschichte der Dogmatik Epoche gebildet hat, Schleiermachers Reden über die Religion. Als die Art Schleiermachers sich durchgesetzt hatte, trat die Zeit in die volle Erscheinung, welche das „neunzehnte Jahrhundert“ in der Theologie heißen muß. Von dem Geiste jenes bedeutendsten aller der evangelischen Kirche bisher gegebenen wissenschaftlichen Vertreter der Theologie ist niemand ganz unberührt geblieben. Alle Richtungen des abgelaufenen Jahrhunderts hatten in Schleiermacher einen Einheitspunkt. Schleiermachers Nachwirkungen sind auch jetzt noch keineswegs erschöpft. Allein sie haben einen anderen Charakter angenommen, als sie ihn reichlich zwei Menschenalter hindurch zeigten, und der direkt mit seinem Namen in Verbindung zu bringende Ring von dogmatischen Evolutionen wird als geschlossen angesehen werden dürfen.

Man fürchte nicht, daß ich hier ein Kollegium über Schleiermacher im allgemeinen zu lesen gedächte. Ich setze voraus, daß ihn alle genügend kennen, um mir zu gestatten, nur die Punkte zu bezeichnen, die seine Theologie eigenartig abheben von der früheren. Schleiermachers Bedeutung

für die Theologie liegt zunächst darin, daß er uns die Kunst systematischen Denkens gelehrt hat. Das wird ein Ruhm für ihn bleiben. Es gibt kein Werk von größerer Virtuosität der einheitlichen Gedankenentwicklung in der Dogmatik als Schleiermachers Glaubenslehre. So oft ich darauf zurückkomme, etwa indem ich es zur Grundlage der Übungen im Seminar mache, empfinde ich von neuem die anregende Macht dieses Buches. Wie einfach, wie fest und sicher führt Schleiermacher in die Aufgabe hinein! Kein Gedanke ist überflüssig, kein Gedanke der zum Verständnis gehört, wird übersehen. Prägnant, nicht immer kurz, aber immer straff ist die Auseinandersetzung der Grundlagen. Bald werden die Grenzen des Objectes erkennbar. Es erhebt sich klar und scharf die Eigenart des Objectes vor unseren Augen, die Vielheit, die es in der Einheit zusammenfaßt, wird deutlich, und dann — wie reich ist die Entwicklung der einzelnen Momente; wie schlicht in der Anordnung, wie weitblickend in der Ausführung ist Schleiermachers Disposition! Man fühlt sich bis zuletzt wie in einem geistigen Bann, dem man sich doch gerne hingibt. Und schließlich kann nur der Eindruck bleiben, daß dieses Werk wirklich zeige, was ein System sei, was ein „Ganzes“ in der Dogmatik heiße. Das ist eine bloß formale Würdigung des Buches. Aber die Form ist von größter Bedeutung in der Dogmatik. *) Durch Schleiermacher ist endgültig die alte Form der loci überwunden worden. Die orthodoxen reformierten Theologen hatten

*) Das Werk erschien zuerst 1821, dann in erheblichem Maße umgestaltet 1830. Die zweite Auflage ist diejenige, auf die ich mich besonders beziehe und die erst in durchschlagender Weise gewirkt hat. Der Unterschied der beiden Auflagen ist noch nie genau untersucht worden.

vor den lutherischen von ihrem Meister Calvin her viel vorab in der Fähigkeit, eine zusammenhängende, in sich geschlossene Betrachtung der christlichen Dinge herauszugestalten. Doch auch ihrer keiner hatte verstanden, ein wirklich einheitliches System herzustellen. Sie waren zuletzt, wie auch die Lutheraner, einfache Traditionalisten. Die Orthodogie war eine strenge Meisterin. Sie gestattete wohl, daß das Detail, welches sie anwies, organisiert werde, aber sie gestattete nicht mehr; blieben Stücke übrig, die sich nicht einfügen ließen in einen stilgerechten Bau, nun so blieben sie darum nicht weniger in Geltung; je stärker sie jetzt auffielen, um so wertvoller konnten sie scheinen. Zuletzt deckte die Autorität der Bibel, des inspirierten Gottesworts, alles, auch das unverständliche, das den Gedanken anstößige, dieses vorab — denn das waren offenbar die eigentlichen „Mysterien des Glaubens“. Die Lutheraner sind über die dürftigsten Versuche, aus den loci ein systema herzustellen, nicht hinausgekommen. Sie hatten nicht einmal das Maß von einheitlicher Intuition mit Bezug auf die Offenbarung, welches die Reformierten in dem Gedanken vom corpus electorum, auf dessen Gewinnung und Erhaltung bei Gott alles abgesehen sei, besaßen. Bekanntlich hat der Führer derjenigen Gruppe von Lutheranern, die in unseren Tagen allein noch wirkliche Orthodoge im Sinne des siebzehnten Jahrhunderts sind, der sogenannten Missourier, C. W. F. Walther ausdrücklich wieder die Parole für die Dogmatik ausgegeben: nur loci! Das sei nun einmal die Signatur der Offenbarung, daß wir nur unzusammenhängende „Stücke“ aus Gottes Geheimnissen erfahren. Wenn die deutschen Theologen, die den Missouriern nicht zugestehen wollen, daß sie die richtigeren Orthodoxen nach der Weise der „Väter“ sind, wenn die sogenannten

konfessionellen Theologen bei uns in Deutschland jetzt ganz anders frei schalten und walten gegenüber der Tradition, als die alten Theologen, wenn sie freilich auch ein System erstreben, so stehen sie unter dem Einflusse Schleiermachers. Sie atmen auch die von ihm erzeugte wissenschaftliche Atmosphäre in der Dogmatik.

Aber Schleiermacher war nur befähigt, die Glaubenslehre als ein Ganzes zu behandeln, ein wirkliches System der christlichen Gedanken herzustellen, weil er eine neue Vorstellung über die Herkunft, über die Entstehung der Glaubenslehren oder Dogmen gewonnen hatte. Schleiermacher ist nicht der erste, der überhaupt einen Unterschied zwischen Glaube und Glaubenslehre, Religion und Theologie, gemacht hat, Lessing und Semler, vor allem Herder, waren ihm schon vorangegangen. Aber er ist der erste, der diese Unterscheidung praktisch (in seiner Weise) konsequent in der Theologie durchzuführen fähig war. Die Theologen dicht vor ihm, die Rationalisten, waren dazu als Schule so wenig imstande gewesen, als die älteren. Der Rationalismus verrät in der Vorstellung über das Verhältnis von Religion und Theologie, daß er noch von demselben Zweige abstammt, wie die Orthodogie. Denn beide setzen das Wesen des Glaubens in erster Linie in die Aneignung einer Summe von Vorstellungen, von „Lehren“. Die Orthodogie hatte die biblischen Lehren, so wie dieselben durch die Bekenntnisse formuliert seien, als die notwendigen credenda angesehen und die wahre fides darnach bemessen, ob sie diesen credendis sich willfährig zeige. Der Rationalismus hatte das Maß der credenda auf einen geringen Umfang reduziert. Es war ihm die Probe der Richtigkeit seines Verfahrens, daß es gar nicht mehr schwer schien, die paar Gedanken anzuerkennen,

die er bestehen ließ. Aber auf diesen bestimmt formulierten Gedanken bestand er ganz ebenso, wie die Orthodogie auf den ihrigen. Wer an ihnen rüttelte, war kein Christ mehr. Bekanntlich vergegenwärtigte er sich die Lehren, die er gelten ließ und die er auch in der Bibel fand, ja von denen er überzeugt war, daß sie eigentlich allein die Autorität der Bibel für sich hätten, als natürliche Wahrheiten. Er war auch darin ein Abkömmling der Orthodogie. Auch diese hatte eine Summe natürlicher, durch die Vernunft erkennbarer, durch sie leicht gewinnbarer, nirgends beanstandeter religiöser Wahrheiten behauptet. Sie waren von ihr im Verhältnis zu denjenigen Erkenntnissen, die durch die Offenbarung dem Glauben zugänglich gemacht seien, recht gering taxiert worden; nicht sowohl in der Dogmatik als nur in der Apologetik hatten sie ihr von Wert gedünkt. Der Rationalismus hielt sie umgekehrt für das Ein und Alles jedes echten Glaubens. Aber der ganze Streit zwischen Orthodogie und Rationalismus in der Dogmatik erscheint schließlich als der um ein größeres oder geringeres Quantum von credenda und um das größere oder geringere Recht der „Vernunft“ in der Theologie. So ist der Moment, wo sich schließlich auch die Wellen des Rationalismus brachen, das Ende einer ganzen Zeit der protestantischen Theologie, nicht bloß eines einzelnen Abschnitts derselben. Mit ihm fand im (deutschen) Luthertum der Melanchthonismus den Abschluß seiner theologischen Evolutionen. Denn Melanchthon ist es gewesen, der die korrekte Theologie, die reine Lehre als solche, zum Merkmale des Protestantismus erhoben und die Frömmigkeit mit der Anerkennung der reinen Lehre, wenn nicht gleichgesetzt, so doch so solidarisch gemacht hatte, daß sie ohne diese keinen Bestand zu haben schien. Daß man über die reine Lehre, die er

selbst im Auge hatte, zum Theil hinwegschritt, Luthers Lehre gegen seine Lehre kehrte und zu kirchenordnungsmäßiger Geltung erhob, das darf den Historiker nicht irre machen in der Schätzung der Orthodorie. Diese Lutheraner waren kraft ihrer spezifischen Schätzung der „Lehre“ Melanchthonianer. Ihr Horizont war durch Melanchthon abgesteckt. Nur im einzelnen hatten sie auch solches, was von Luther stammte, konserviert. Die Rationalisten waren Melanchthonianer von sehr anderer äußerer Haltung; aber ihr religiöser Horizont als solcher war im Prinzip kein anderer, als der der Orthodoren. Schleiermacher hat mit den Orthodoren (Pietisten; denn diese gehören theologisch mit den Orthodoren zusammen!) und Rationalisten sich gleich feindselig berührt. Er hat die Wehklagen derer, welche die Mauern des alten Zion wieder emporstreben möchten, barbarisch gefunden und sich lustig gemacht über das „vollendete Spielzeug“, welches die Weisen, die vernünftigen und aufgeklärten Kirchenmänner, als die „natürliche Religion“ empfahlen. Was er dawidersetzte, ist der Formel nach so bekannt, daß es kaum genannt zu werden braucht. Wenn ich doch etwas länger dabei verweile, so geschieht es um den Wert seiner Position zu beleuchten. Es wird darauf ankommen, dabei die Punkte bemerkbar zu machen, an denen später verschiedene Entwicklungen anknüpfen konnten, auch diejenigen, wo Schleiermacher seinem Objekte, der Glaubenslehre, nicht gerecht zu werden imstande war, mit Bezug worauf er überwunden werden muß. Schleiermacher sieht in der Religion weder ein Wissen, noch ein Tun. Die Dogmen sind ihm nicht mehr unmittelbar ein Wertmesser für denjenigen Habitus, der Religion oder Frömmigkeit zu heißen verdient. Die Religion ist Gefühl und die Dogmatik ist die Ausdeutung der

Momente des religiösen Gefühls nach seinen realen Vor-
aussetzungen. Die Religion ist unabhängig von aller auf
sie bezüglichen Theorie. Die Glaubenslehre ist die allseitige
Entfaltung derjenigen Gedanken über wirkliches Sein, die
von der Tatsache des Religionhabens unter den Menschen
herzuleiten sind. Wider die Orthodogie kehrte Schleier-
macher hier die Konsequenz, daß es in der Dogmatik keine
bloß äußerliche Autorität gebe. Kein Satz in der dog-
matischen Tradition, in der Kirchenlehre, kann Anspruch
darauf haben, anerkannt zu werden, unter Christen für
sakrosankt zu gelten, es sei denn, daß er sich erweisen lasse
als notwendiger Ausdruck eines Momentes der religiösen
Erfahrung, des frommen Gefühls. Alle dogmatischen
Lehren müssen einer Resonanz begegnen im Gemüte des
Menschen, sonst sind sie gerichtet. Hier begegnet sich
Schleiermacher mit einem Interesse des Rationalismus.
Wenn dieser sich selbst oder seine Theologie als „Aufklärung“
pries, so war darin seine Tendenz ausgedrückt, alle blinde
Autorität abzuwerfen und sich nur noch der Autorität zu
fügen, die sich dem Geistesleben des Menschen als ein
Ausdruck seines Wesens, eben deshalb als fördernd, als
den Geist befreiend und hebend, als ihm zur wahren Aus-
gestaltung aller seiner Kräfte reichend erweise. Er wollte
nur die Vernunft gelten lassen, weil er darin des Menschen
„allerhöchste Kraft“ sah. So ging er bis zu gänzlicher
Leugnung alles Rechtes des bloß geschichtlich gewordenen
über. Ihm war es die Probe der Wahrheit eines Ge-
dankens, daß er jedem zuletzt „von selbst“ entstehe, daß
er aus einer „angeborenen“ Eigentümlichkeit des Menschen
als solchen, aller Menschen, hervorgehe. Der Rationalis-
mus sah nicht, daß er der wirklich höchsten Kraft des
Menschen, der Fähigkeit zu „produzieren“, in der Geschichte

Neues herbeizuführen, m. a. W. im Leben auch solches zu gestalten, was nicht durch die Natur gesetzt ist oder durch sie einmal erzwungen wird, den Totenschein ausstellte. Hier wird Schleiermacher sein Gegner. Nämlich Schleiermacher redete in seiner Lehre von der Religion nicht einfach vom „Menschen“. Er hat stets von bestimmten, geschichtlich charakterisierten Menschen geredet. Ihm stellt sich die Religion tatsächlich dar in einer Vielheit von abgeschlossenen Religionskreisen. Es gibt in concreto keine Religion, sondern nur Religionen. In eigentümlichen Besonderheiten differenziert sich das religiöse Gefühl, und wer nicht Religionsstifter ist, d. h. ein Religiöser, der anderen Menschen die ihm ursprünglich eigene, besondere Stimmung erst überträgt, hat immer Teil an den Besonderheiten eines geschichtlichen Kreises. Jede Glaubenslehre hat notwendigerweise Bezug auf eine spezielle Religionsgemeinde. Die christliche Kirche hat ihre geschichtlichen Eigentümlichkeiten, und ihre Glaubenslehre muß diese zum Ausdruck zu bringen vermögen. Hier reicht Schleiermacher in seiner Weise der Orthodogie, der positiven, selbst der konfessionellen Tradition über die Glaubenslehre, die Hand. Hier wendet er sich gegen den Rationalismus mit seiner Vorstellung von der „Natürlichkeit“ aller echten Religion, mit seiner Meinung, daß alle wahre Religion die gleiche sei, daß die geschichtlichen Nuancen wesenlose, ja im Grunde entstellende Zutaten bedeuteten. Erst innerhalb der religiösen Gemeinschaft, innerhalb einer bestimmten Kirche, hat die Unterscheidung von notwendigen und willkürlichen, zu ihrer Eigenart gehörigen und an sie nur einmal zufällig, durch einen Mißverständnis herangebrachten Momenten Platz zu greifen, damit die wahre geschichtliche Nuance unverfälscht erhalten bleibe.

Was will es nun heißen, wenn Schleiermacher die Religion als „Gefühl“ bezeichnet? Man darf hier nicht ohne weiteres die gegenwärtige, landläufige Terminologie verwerten. Man wird Schleiermacher nicht gerecht, wenn man so verfährt. Allerdings liegt nun in dem Umstande, daß Schleiermacher einen besonderen, schließlich nur ihm eigenen Sprachgebrauch anwendet, zugleich die Quelle verschiedener und für die Folgezeit wichtiger Mißverständnisse seiner Ideen vor. In der Glaubenslehre lokalisiert Schleiermacher bekanntlich die Religion in einer bestimmten Art oder richtiger in einer bestimmten Form von Gefühl. Die Religion ist ihm die einzige Ausfüllung einer eigentümlichen, in der geistigen Erfahrung immer wieder konstatierbaren Gestalt des Gefühls: sie ist das „schlechtthinige Abhängigkeitsgefühl“. Diese Formel ist nicht zu verstehen, oder wenigstens nicht zu würdigen, ohne die Ausführungen, welche die Reden bieten. Sie ist eine abstrakt schematische Gestalt derjenigen Konzeption, die dort in plastischer Anschaulichkeit, in mannigfaltiger rhetorischer Schilderung entwickelt war. In den Reden unterscheidet Schleiermacher auch Arten des Gefühls, aber anders als später. Der Unterscheidung in der Glaubenslehre liegt zu Grunde eine Reflexion auf verschiedene mögliche Beziehungen des Gefühls, derjenigen in den Reden eine solche auf verschiedene mögliche Grade desselben. In den Reden treffen wir auf einen Sprachgebrauch, wonach es eigentlich nur ein Objekt gibt, aus welchem Gefühl stammt. Aber das Gefühl kann rein oder getrübt sein, gesund oder krank. Ist das Gefühl gesund, so ist eo ipso mit ihm die Religion gegeben. Religion ist das Innwerden des Verhältnisses zwischen dem Individuum und dem Universum. Das Individuum ist eine Gestaltung des Universums in

konzentrierter, eigenartiger Form. Es ist ein Mikrokosmos! Wo der Mensch sich bewußt wird, daß er ein solcher ist, daß in seinem endlichen Leben das unendliche Leben in einer individuellen Form sich darstellt, da kommt er zu gesundem Gefühl, d. h. zum wahren „Sinn“ für sich selbst, und da hat er eben damit Religion. Jeder Mensch, ja jedes Wesen, ist in seiner Weise eine Existenz, in der alle Kräfte des Universums pulsieren. Wer dieses Geheimnis seines Wesens begreift oder vielmehr unmittelbar verspürt, der hat Religion. Nur das Gefühl reicht heran bis an die Urgründe des individuellen Seins, und nur wo diese Urgründe zu lebendiger innerer Empfindung der Person gelangen, entsteht das wahre Gefühl. Die Weltanschauung, aus der heraus Schleiermacher hier die Religion konstruiert, ist immer dessen verdächtig erschienen, die pantheistische zu sein. Schleiermacher selbst hat sich wider solche Deutung seiner Gedanken gewehrt, und man wird ihm glauben müssen, daß er dabei nicht richtig verstanden werde. Ich meine jetzt auch, anders als früher, zu erkennen, daß er wirklich nicht bloß subjektiv oder persönlich, sondern auch objektiv, sachlich die pantheistische Konsequenz meiden konnte.*) Was Schleiermacher in der Glaubenslehre als das Wesen der Religion definiert, wurzelt in derselben Konzeption wie in den Reden. Das „schlechtthinige Abhängigkeitsgefühl“ resultiert aus der Bezogenheit des Menschen auf Gott. Es ist deutlicher als in den Reden, daß Schleiermacher nicht Pantheist ist und

*) Für die Änderung meines Urteils sind mir besonders belangreich gewesen die Schriften von D. Ritschl, Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion, 1888, und von E. Fuchs, Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden, 1901.

jedenfalls nicht sein will. Immerhin ist es eine etwas gewundene (auch merkwürdig gereizte) Ausführung, mit der er sich (2. Aufl. § 8, Zusatz 2) des „Rechnamens“ eines Pantheisten erwehrt. In der Tat hat seine Schilderung des Wesens der Religion im ersten Augenblick noch viel pantheistischen Schein. Am bedenklichsten ist, daß Gott als eine zwar benannte, aber nicht definierte Größe auftritt, als ein X, als das bloße „Woher“ des schlecht-hinigen Abhängigkeitsgefühls. Denn das sieht so aus, wie wenn er letztlich nur die reale Einheit sei, aus der die Vielheit des Seins hervorgehe, nur eine andere „Seite“ des Seins als die Welt. Allein es braucht nicht so zu sein, Gott kann auch als transzendente Größe vorgestellt werden und doch dem Menschen so zum Bewußtsein kommen, daß dieser sich dabei selbst mit der Gesamtheit alles geteilten Seins zu einer realen Einheit zusammenschließen, ja auch wie einen Mikrokosmos empfinden muß. Wichtig für die Erkenntnis, daß die Glaubenslehre die Reden zum Hintergrunde habe, scheint mir zumal das folgende: Es tritt in den Reden stetig zutage, daß Schleiermacher das Universum vor sich sieht als ein unendlich erhabenes Kunstwerk, als eine große wunderbare Harmonie. Wer erst sein eigenes Sein, die Gestaltung seiner natürlichen Art und seiner Geschicke erkennt, ja lebendig empfindet als einen Ausdruck des All-Lebens, wer durch seine Aderströmen fühlt das Feuer der Unendlichkeit, für den ist zugleich alles verklärt. Er begreift vielleicht nicht alles in seinem Leben, aber er kann alles genießen. Auch die Disharmonien desselben haben jetzt einen Wert. Sie dienen der Weltharmonie. Vor seinem geistigen Ohr, unaussprechbar tief zu empfinden, rauscht stetig dahin die Musik der Sphären und hebt ihn hinaus über alle Unzulänglich-

keiten, welche ihm die bloße Endlichkeit vortäuscht. Diese Stimmung tritt in der Glaubenslehre nicht mehr deutlich zutage. Ihr hat Schleiermacher hier keinen Ausdruck mehr verliehen. Und doch ist sie der Hintergrund auch für die Glaubenslehre. Wenn man hört, die Religion sei das Innwerden der schlechthinigen Abhängigkeit, so könnte man zunächst sagen: wohl, es gibt ein derartiges Gefühl; man mag es zugeben: wir können uns klar machen, daß wir schlechthin abhängig sind, daß hinter und über all demjenigen Bewußtsein, welches uns „partiell“ abhängig und ebenso frei erscheinen läßt, noch ein Bewußtsein sich erhebt, welches uns mit allen Welt-
dingen, mit unserer „Freiheit“ ihnen gegenüber, lediglich unfrei, lediglich als Produkt, als Ausdruck eines durch uns hindurch sich realisierenden Handelns zur Selbstempfindung bringt, aber warum sollen wir uns das immer vorhalten? Wenn die Religion das stetige Gefühl für jenen Hintergrund unserer Existenz, wirklich nur ein solches Bewußtsein ist, so ist sie eine Dual; trachten wir doch sie soweit als möglich beiseite zu schieben! Vergessen wir unsere Bande, suchen wir sogar lieber in geistigem Rausche uns vorzuspiegeln, wir seien frei und Herren über uns selbst, statt daß wir uns immerdar bedrücken mit der Vergegenwärtigung der trübseligen Wirklichkeit unserer schlechthinigen Abhängigkeit! Was kann die Religion für Wert haben, wenn sie nichts anderes ist als „Abhängigkeitsgefühl“? Schleiermacher denkt nicht daran, daß er einer solchen Frage begegnen könnte. Es ist in seinem Sinne nun nicht bloß auf jene Frage zu antworten, es sei unwürdig der Wahrheit nicht ins Gesicht schauen zu wollen, es sei unrecht mehr haben und mehr sein zu wollen, als uns eben beschieden sei; wir haben in seinem Sinne vielmehr

auch zu antworten, die Religion sei Seligkeit, es sei unbegreiflich, wie jemand das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl anders auffassen könne. Schleiermacher glaubt gerade den beglückenden Charakter der Religion hervortreten zu lassen, indem er sie in seiner Weise definiert. Aber das kann er nur, weil und soweit als ihm noch die Konzeption der Reden gegenwärtig ist, daß das Universum ein Kunstwerk ist. Ist Gott das „Woher“ des Seins, zu dem wir gehören, als eines Ganzen (von der Welt in der Idee des „Universums“ real unterschieden, jedoch nicht geschieden), so ist es dann erhebend, der Beziehung auf ihn bewußt zu werden, der „schlechthinigen Abhängigkeit“ inne zu werden, wenn die Einheit der Welt zugleich Schönheit bedeutet, wenn Gott ein Prinzip immanenter Ordnung ist. In der Tat ist für Schleiermacher die Welt in Natur und Geschichte ein Drama von spannendstem Inhalte. Alles ist künstlerisch vollkommen, alles ist sinnreich, tiefherrlich. Jeder und jedes ist an seiner Stelle von Bedeutung, ja unentbehrlich. So wird alles beschienen von einem wonnigen, hellen Lichte. Es ist die Weltkonzeption Goethes, die uns in den Reden entgegentritt. Und in der Glaubenslehre beruht auch noch immer darauf das Interesse, welches Schleiermacher stillschweigend für das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl vor-
aussetzt. In diesem Gefühl ist für den Menschen alles beglückend, innerlich befreiend, weil vergeistigt. In ihm weiß er sich allen brutalen Mächten des Weltlebens entzogen, er ahnt und spürt überall die ewigen wahren Harmonien. Frommsein und Seligsein ist für Schleiermacher auch hier eins.

Soweit gekommen, möchte ich zunächst einmal Halt machen und nach der Folgezeit ausschauen. Bis auf

Albrecht Ritschls Auftreten gab es drei große Richtungen in der Theologie, die liberale, die konfessionelle oder orthodoxe, die vermittelnde. Unter ihnen ist ohne Zweifel die zuerst genannte diejenige, die Schleiermacher am nächsten steht. Man kann alle diese drei Richtungen bis zu einem gewissen Grade unter einen einheitlichen Gesichtspunkt stellen. Ich möchte nicht sagen, daß sie alle kurzweg als Schleiermacher'sche Schulen bezeichnet werden müßten. Das ginge zu weit. Sie haben alle von Schleiermacher bedeutsame Anregungen, jedoch in gewisser Weise alle auch nicht mehr als solche. Indes die genannten drei Richtungen haben ein sachlich gemeinsames Moment, wie es vorher und nachher nicht bemerkt wird. Auch Ritschl ist nicht ohne Schleiermacher zu begreifen, er hat mit allen anderen Richtungen gemein, daß auch er von Schleiermacher bedeutendes, ja für seine ganze Haltung entscheidendes gelernt hat. Dennoch ist er auf einem Punkte von Schleiermacher nicht mehr beeinflusst, wo jene drei Richtungen, die in bitterem Hasse miteinander rangen, bis sie sich Ritschl gegenüber in gewisser Weise eins zu fühlen begannen, gerade direkt von Schleiermacher geistig beherrscht sind. Dieser Punkt ist gegeben in der Vorstellung, daß ein empirisch aufgenommenes Gefühl oder unmittelbares Selbstbewußtsein der Ausgangspunkt der Theologie sei. Darf man sich getrauen, einen sachlich zusammenfassenden Namen für die drei Schulen, die zunächst nach Schleiermacher auf dem Plane erschienen sind und die gewiß die tiefsten Gegensätze in verschiedenen Beziehungen darbieten, aufzustellen, so kann es m. E. nur der sein der „romantischen Theologie“. Schleiermacher selbst war Romantiker und fühlte sich berufen, in dem Kreise seiner mit diesem Namen üblicher und berechtigter Weise be-

zeichneten Genossen der Religion, insonderheit der christlichen Religion, die Herzen zu gewinnen. Seine niemals verlassene Grundidee über das Wesen und die echte Erscheinung der Religion entsprang dem allgemeinen, von seinen schönggeistigen Freunden vertretenen Weltverständnis, welches künstlerische, von der Phantasie getragene „Anschauungen“, lebhaft empfindungen als die allseits zu reichenden Maßstäbe behandelt. Goethes Individualität, d. h. eine dichterische, in erster Linie lyrische Geistesart, galt hier als die königliche, der man sich unterstellte und nachbildete; Goethes überragende Größe ward zum Typus des Menschentums erhoben; in seinem Sinne galt es alle Dinge zu verstehen, dann hatte man das „richtige“ Weltverständnis. In der einseitigen Verwendung ästhetischer Maßstäbe, in der falschen Generalisierung einer wie immer leistungsfähigen, zuletzt dennoch begrenzten, auf Intuition und bloßes „Innewerden“ basierten Betrachtungsart liegt das, woraufhin Schleiermacher und sein Kreis zutreffend als „Romantiker“ bezeichnet werden. Es geht nicht an, Schleiermachers herrnhutische Erziehung höher in ihren Wirkungen auf seine Entwicklung als Theologe zu veranschlagen, als daß sie das religiöse Empfindungsleben eigentümlich in ihm gekräftigt und ihm dadurch die Disposition gewährt hatte, kraft deren er unter seinen späteren Freunden, jenen durch ihre Welt- und Lebensauffassung zur Religionsverachtung veranlaßten Jünglingen, über die Religion eine neue Idee konzipieren konnte. Wenn es richtig ist, was ich ja zunächst nur erst behauptet habe, daß die in Betracht gezogenen Richtungen der modernen Theologie sich in dem Sinne auf Schleiermacher als ihren Ausgangspunkt zurückführen lassen, daß sie da, wo Schleiermachers Religionsbegriff die dog-

matische Methode in charakteristischer Weise beeinflusst hat, sich begegnen, so wird es nicht unberechtigt sein, sie daraufhin zusammen unter den Namen der „Romantik in der Theologie“ zu stellen. Das soll, wie gesagt, keine dieser Richtungen unmittelbar oder völlig mit Schleiermacher solidarisch machen. Es soll nur den historischen Einheitspunkt der so verschiedenen und doch verwandten Richtungen bezeichnen, die seit Schleiermachers Tode und nach der Überwindung des Rationalismus zunächst das Feld der deutsch-evangelischen Theologie eingenommen und bis auf Ritschls Auftreten nur in nicht geschlichtetem, auf keiner Seite zu einem „Siege“ hindurchgeführten Kampfe sich einander strittig gemacht hatten. Man darf und muß den Begriff der Romantik dabei weiter fassen, als wir von der Literaturgeschichte oder seiner politischen Anwendung her gewöhnt sind. Alle jene drei Richtungen, jede für sich ja auch wieder in mancherlei Nuancen ausgeprägt, halten zuletzt an Maßstäben in der Dogmatik fest, die sich nur auf Stimmungen reduzieren lassen. Sie gründen sich, höchst verschieden im einzelnen, in dieser Allgemeinheit doch eben übereinstimmend, im letzten Grunde auf subjektiven und meist ästhetischen Eindrücken. Es ist ja genug bei ihnen von Ethik die Rede. Aber die ethischen Begriffe sind inhaltlich ganz wesentlich ästhetisch geartet. So überwiegen bei ihnen in der dogmatischen Fragestellung persönliche Geschmacksurteile, die als absolute gelten wollen, ohne ihre Notwendigkeit erweisen zu können. Das eben war Schleiermachers Art, und bei Schleiermacher war es die romantische Art. Es ist merkwürdig, wie mannigfaltig fruchtbar sich diese Art erwiesen hat. Man denke nicht, daß ich die Meinung hegte, die Romantik in der Theologie sei eine Krankheits-

periode. Sie war voll mächtiger gesunder Triebkräfte und zwar auf allen Seiten. Im einzelnen stufe ich natürlich ab, nach dem Maße meiner Einsicht.

Was nun die liberale Theologie anlangt, so ist ihr Verhältnis zu Schleiermacher, wie schon angedeutet, das nächste, dennoch aber nur in wenigen Vertretern, wie vorab Alexander Schweizer, dem 1888 hochbetagt verstorbenen letzten persönlichen Schüler Schleiermachers unter den akademischen Theologen, ein ganz unmittelbares. Die anderen hieher zu stellenden Männer sind neben dem, daß sie Schleiermacher zu Danke verpflichtet sind, auch noch in höherem oder geringerem Maße von einem Manne bestimmt, den Schleiermacher ebenso als seinen Antipoden ansah, wie dieser umgekehrt ihn, nämlich Hegel. Um nur diejenigen Vertreter dieser Kombination zu nennen, welche ihre dogmatischen Gedanken in systematischer Form und voller Ausführung eines Gesamtentwurfs dargeboten haben, so erwähne ich Lipsius, Pfleiderer und Wiedermann.*) Jeder dieser drei Männer hat ein Recht darauf, daß er für sich selbst genommen werde und in seinen Besonderheiten als wissenschaftlich selbständig geschätzt werde. Aber sie repräsentieren doch weithin eine gemeinschaftliche Richtung. Es muß mir genügen, die Differenzen zwischen ihnen nur im Verhältnis zu ihren anerkannten Meistern oder Vorfahren, von denen sie eben den Ausgang genommen haben, zu bezeichnen. Da ist nun kein Zweifel, daß unter ihnen Wiedermann Hegel am nächsten steht, Lipsius am fernsten, so zwar, daß diese Proportion sich Schleiermacher gegenüber umkehrt.

Ich muß nunmehr ein Urtheil aussprechen, welches

*) Wiedermann starb 1885, Lipsius 1892.

den einen oder anderen befremden könnte. Nämlich m. G. ist zwischen Schleiermacher und Hegel in der Auffassung vom Wesen der Religion kein erheblicher Unterschied vorhanden. Wenn die beiden Männer selbst sich als fundamentale Gegner betrachteten, so ist das nur einer der sehr häufig vorkommenden Fälle, wo relativ verwandte Geister um ihrer Differenzen im Detail willen sich um so energischer abstoßen, als sie gerade hier den Eindruck gewinnen, daß sie ihre Sache nicht vollständig durchsetzen können. Schleiermacher ist nicht von Hegel und Hegel nicht von Schleiermacher abhängig. Sie vertraten beide in philosophisch-religiöser Form eine Weltanschauung, die sie nicht erst erzeugt haben, sondern in die sie eintraten, der sie dann aber neue Bahnen in dem Leben unseres Volkes, ja zum Teil noch weit darüber hinaus, erschlossen, wie ich meine, die Weltanschauung Goethes. Sie erfaßten sie in verschiedener Nuancierung und vertraten oder verarbeiteten sie in technisch wissenschaftlichen Formen, die theils eine verschiedenartige Terminologie zeigten, theils auch sachlich eine verschiedene Methode verrieten. Was die verschiedene Terminologie anbelangt, so ist kein Zweifel, daß überhaupt unendlich viel wissenschaftlicher Streit ein Streit um Worte ist. Nicht alles, was der Sache nach so zu beurteilen ist, bedeutet zugleich einen gegenstandslosen Streit, einen sogenannten Streit um des Kaisers Bart. Es kommt sehr viel darauf an, das richtige, das klarste, das schärfste Wort zu finden. Viele Gelehrte verschulden es selbst, daß sie mißverstanden werden, indem sie sorglos einen Sprachgebrauch einführen, auf den niemand gefaßt ist, indem sie vielleicht in ihrer Anwendung eines Wortes eine Seite des üblichen Sprachgebrauchs ungehörlich verwerten, vollends indem sie wohl auch sprachschöpferisch

aufzutreten, ohne vom Genius der Sprache den Segen empfangen zu haben. Nach Ritschls Auftreten ist die Beobachtung besonders stark wieder gemacht worden, wieviel auf das Wort ankommt. Ritschl ist sehr vielfach mißverstanden worden, ich will gar nicht sagen: ohne seine Schuld, freilich, wie mir scheint, auch durchaus nicht überall durch seine Schuld, sondern zum Teil unter Umständen, wo es einem schwer wurde zu glauben, daß seine Gegner guten Willens waren, seine Worte richtig zu deuten. Zwischen Schleiermacher und Hegel hat es auch so gestanden, daß sie sich mit einer gewissen Vorliebe mißverstanden haben. Eine wirkliche und zwar tiefgreifende Differenz zwischen beiden lag vor in der Erkenntnistheorie. In dieser Beziehung hielt sich Schleiermacher in gewissen Grenzen zu Kant, Hegel ging eigene Wege, oder vielmehr er setzte in seiner Weise ältere, „vorkritische“ Wege fort. Ich gedenke nicht ausführlicher auf diese Differenz einzugehen, vollends aber nicht etwa den Versuch zu machen, Recht und Unrecht der beiden Wege gegeneinander abzuwägen. Es muß genügen, die Ideen beider Männer in Hinsicht des uns beschäftigenden Objekts, Religion und Theologie, Glaube und Glaubenslehre, nur kurz zu verfolgen. Wenn Schleiermacher ein Gegner des Rationalismus war, so war es Hegel nicht minder. Als Tholuck nach Halle ging, war Hegel es bekanntlich, der dem jungen von Berlin scheidenden Theologen beim Abschiedsbankett zurief: bringen Sie ein Pereat dem alten Rationalismus von Halle! Mit Bezug auf die Orthodoxie kann man von einem Unterschiede der Haltung reden. Schleiermacher wollte die Religion dem Gefühle zuweisen. Hegel hat das abgelehnt. Schleiermachers Formel, daß die Religion schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl sei, hat er

verspottet, indem er meinte, dann sei ja wohl der Hund das frömmste Wesen, denn er habe am meisten schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Ihm war das Gefühl die dumpffste, unterste Stufe des geistigen Lebens. Schleiermacher kennt auch ein verworrenes Gefühl, das stumpfe, rein sinnliche Bewußtsein. Dort suchte er nicht den Sitz der Religion, er suchte diese Himmelstochter in der klarsten Region des Selbstbewußtseins, auf dessen süblimster Spitze, jener Höhe, wo der Mensch sich in der ganzen Unendlichkeit seiner Beziehungen doch gerade noch einheitlich erfäßt. Hegel staffelt das Geistesleben des Menschen so, daß er über dem bloßen Gefühl die Regionen der Vorstellung, des verständigen, reflektierenden Denkens, der spekulativen, intuitiven Vernunfttätigkeit sich erheben läßt. Die Religion geht bei ihm nun in gewisser Weise durch alle diese drei höheren Stufen hindurch, so doch, daß er sie im engeren Sinn in derjenigen der Vorstellung lokalisiert. Abstand von und Übereinstimmung mit Schleiermacher ist rasch klar zu machen, wenn man, ohne sich bei Hegels Terminologie lange aufzuhalten, den Kernpunkt seiner Idee erfäßt. Es herrscht zur Zeit wohl kein Zweifel mehr, daß Hegels System als ein pantheistisches zu verstehen ist. Aber wenn das in der Ontologie einen Unterschied zwischen ihm und Schleiermacher begründet, so scheint es mir doch klar, daß Hegel die seelische Bedeutung der Religion nicht anders auffaßt als Schleiermacher. Denn auch ihm ist der Mensch ein Mikrokosmos, eine kompendiarische Darstellung der in der Welt lebenden und sich verwirklichenden Kraft. Ist es Gott selbst, der „unendliche Geist“, der wesenhafte ewige Logos, der sich als reale Idee in Natur und Geschichte expliziert, so ist der Mensch als der „endliche Geist“ die eigentliche Blüte des

Weltprozesses. In ihm erfährt der unendliche Geist sich selbst im Bewußtsein. Die Religion ist der Punkt, wo das Verhältnis zwischen endlichem und unendlichem Geiste, zwischen dem Menschen und der „Idee“ zuerst erfährt wird. Im Christentum hat die Religion ihren Höhepunkt erreicht. Freilich bleibt auch im Christentum die Religion als solche im Gebiete der Vorstellungen. In Form von Symbolen, von geschichtlichen Einzelvorgängen, hypostasiert sie sich ihre Erkenntnisse, Bild und Idee noch vermischend und identifizierend. Die Personen, die Ereignisse, die kultischen Institutionen, in welchen erstmals die religiöse Idee, das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, beziehungsweise „Einheit“ von Gottheit und Menschheit, absolutem und endlichem Geiste, aufgeleuchtet ist oder Ausdruck gewonnen hat, bleiben ihr das stetige Behülfel der Erzeugung des frommen Bewußtseins, der gottinnigen Stimmung. Zuerst führt das verständige Denken weiter. Es zeigt die Unzulänglichkeit der vorstellungsmäßigen Vergegenwärtigung des religiösen Verhältnisses. Man kann leicht alle Vorstellungen der Religion, auch des Christentums, zerreiben aneinander, gar an den anderen Vorstellungen, welche die Wissenschaft uns zu vergleichen oder wider jene abzumessen anleitet. Allein, wenn so ein Stadium in der Theologie eintreten kann, wo die Religion sich aufzulösen scheint, wo der fromme Mensch den Eindruck haben kann, als stehe man in der Religion in dem Gebiete der bloßen Illusionen, so ist das doch nicht das letzte Wort über die Wahrheit der Religion. Das philosophische Denken stellt alles das, was die Religion sich in symbolischen Vorstellungen, in Bildern, in Gestalt von Einzeldingen und Emblemen freilich letztlich unzulänglich vergegenwärtigte, auf der obersten Stufe des Geisteslebens,

durch die Mittel der Spekulation, wieder her. Der Philosoph ist der eigentliche Hierophant. Er besitzt keine tiefere Einsicht der Sache nach, als der Religiöse, aber er besitzt dieselbe Sache in höherer, ja in der allein wirklich adäquaten Form. Ihm kann überhaupt nicht mehr genommen werden, was der Religiöse, wenn er nicht Philosoph werden kann, vielleicht einmal verlieren kann, die absolute Gewißheit von der Wahrheit des Kernes der Religion. Er hat die Bilderswelt hinter sich und bewegt sich im reinen Aether des Gedankens, wo es abermals und vollends als wahr erkannt wird, daß Gottheit und Menschheit ihrer Art nach zueinander gehören, daß im menschlichen Leben das göttliche den wahren Gehalt repräsentiert. Was für Hegel das spekulative Denken leistet, das leistet für Schleiermacher das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl.

Aber es steckt doch auch eine sachliche Differenz in dem Unterschied der formalen Ausführung der nahverwandten Konzeption. Ich ließ vorhin schon die Bemerkung mit unterlaufen, daß das Verhältnis Schleiermachers zur Orthodorie ein anderes sei, als dasjenige Hegels. In der That steht die Sache so, daß Hegel die Orthodorie für eine korrekte Etappe im Entwicklungs gange der Glaubenslehre ansieht und bereit ist, mit der „Kirchenlehre“ seinen Frieden zu machen. Schleiermacher bezeugt dieser nicht die gleiche Ehrerbietung und kann es nicht. Es ist doch fraglich, wer für die Gegenwart der alten Kirchenlehre eher gerecht wird, Schleiermacher oder Hegel. Denn mit dem Frieden, den der letztere anbietet, hat es die etwas peinliche Bewandnis, daß die Christenheit in einer Weise, die an altgnostische Unterscheidungen erinnert, in zwei Klassen, eine Klasse von geistig mündigen und eine Klasse von geistig ewig stammelnden, zerlegt werden

so. Die Sache verhält sich so. Hegel gestaltet seine Weltanschauung u. a. zu einer Geschichtsphilosophie, die Schleiermacher fern geblieben ist. In festem Fortschritte entwickelt sich nach Hegel in der Geschichte das Verständnis des Menschen von seinem eigenen Wesen. Die Weltvernunft setzt ihren Gang zu voller Selbsterfassung im Bewußtsein unverrückt und fehlslos fort. Alles Wirkliche ist vernünftig. Die ganze Geschichte läßt sich verstehen nach dem bekannten Dreitakte der Setzung einer Idee, der Selbstentäußerung derselben zu ihrem Gegenfaze, der Überwindung des Sazes und Gegenfazes in einem höheren dritten, welches wieder dieselbe Evolution durchmacht. Die Totalreihe repräsentiert die Entfaltung des ganzen Reichtums der einheitlichen Weltidee in allen ihren Momenten. Das Christentum bezeichnet die Zeit des Anbrechens des vollen Lichtes der Wahrheit im Bewußtsein. Auch in seinen Epochen herrscht das Gesetz der Geschichte; von der konzentrierten, doch noch ganz unmittlbaren Erfassung der Wahrheit in ihm gibt es einen stetigen Fortschritt der Explikation seines Inhalts, der Sublimierung der Formen des Verständnisses seiner Idee. Letztlich weiß nun Hegel, und mehr noch seine Schule, alle Phasen der Kirchen- und Dogmengeschichte als wertvoll, ja vielmehr notwendig zu begreifen. Mit besonderer Auszeichnung aber werden überall die Momente behandelt, an denen die Kirchenlehre einen ihrer Ruhepunkte erreicht. Ich kann nicht verbergen, daß die Dogmatik der Hegelianer für mich etwas unsäglich monotones an sich hat. Sie ist ein lang andauernder, bei Biedermann runde tausend Paragraphen umfassender Destillationsprozeß der spröden geschichtlichen, in der Bibel und der kirchlichen Lehre dargebotenen „Vorstellungen“ zu abstrakten

Formeln, die der wirklichen „Idee“ gerecht werden sollen. Die Idee ist immer diese, daß der endliche Geist in einer eigentümlichen Bezogenheit stehe auf den unendlichen Geist. Das kirchliche Dogma der Gottmenschheit Jesu Christi zeigt uns in symbolisch-aenigmatischer Form die Wahrheit, daß Gottheit und Menschheit zueinander gehören, daß zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, erst mit- und ineinander das ganze höchste Leben realisieren. Biedermann faßt das durchaus pantheistisch. Für ihn ist das Leben der Menschheit in seinem Grunde ein Sein der Gottheit. In unmittelbar empfundenem Leben und Weben des endlichen Geistes im Unendlichen, in der Mystik, feiert der Mensch die höchste Beseeligung, der dann die Spekulation zur vollen Klarheit über sich selbst verhilft. Die Formel über das Wesen der Religion überbietet diejenige Schleiermachers dadurch, daß sie wenigstens mit einer Wendung den Wert dieser geistigen Funktion andeutet. Biedermann sträubt sich nicht, die Religion auch als Gefühl zu betrachten. Aber er hebt hervor, wie in der Religion Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl, Ergebung und Erhebung, zusammenfallen. In dem Bewußtsein der unendlichen Abhängigkeit überwindet der Fromme alle Eindrücke der endlichen Abhängigkeitsbeziehungen. Ich erkenne nirgends ein tieferes Motiv der Beseeligung als das ästhetische, daß der unendliche Geist ein Prinzip der Harmonie, der planvollen Ordnung, der Verklärung, der Steigerung aller Verhältnisse zu durchsichtiger Vernünftigkeit ist. Aber an dieses Motiv wird man doch durch die Betonung des befreienden Charakters der Religion ausdrücklich erinnert, und das ist viel wert. Da wo Schleiermacher direkter zum Vorbilde dient als Hegel, also besonders bei Lipsius, verläuft die

Dogmatik etwas anders. Sie trägt mehr den Charakter einer freien Beschreibung. Von dem einheitlich aufgefaßten religiösen Bewußtsein aus wird in einer Weise, für die nur der Dogmatiker selbst verantwortlich ist, ein Ganzes von eigenthümlichen Gedanken entwickelt. Lipsius empfindet nicht die Pflicht, die Vernünftigkeit der Dogmengeschichte darzutun und ihre Fäden als solche unmittelbar fortzuspinnen. In der Sache ist unter Vorbehalten viel Übereinstimmung mit den Hegel näherstehenden Dogmatikern vorhanden. Vom Pantheismus will jedoch auch Pfleiderer sich freihalten, er kommt nur von seinen Einwirkungen zum Theil nicht los.

Ich kann von dieser Gruppe von Theologen nicht abgehen, ohne eine Seite zu berühren, die mit ihrer Schätzung der geschichtlichen Art des Christentums zusammenhängt. Indem Schleiermacher alle Religion als Wirklichkeit nur in der Gestalt geschichtlicher Religionen erfassen zu können meinte, so stellte er bekanntlich in der Glaubenslehre eine Religionstafel auf, welche in den Grundzügen die Stufen der Religion dartut. Die Religionen stufen sich ab, je nachdem das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in ihnen sich klarer oder unklarer dem sinnlichen Bewußtsein gegenüber herausgestaltet hat. Die höchste Stufe ist der Monotheismus. Auf ihr gibt es noch zwei Arten, nämlich je nachdem das religiöse Gefühl sich mit der Neigung zur Kontemplation begegnet, oder mit derjenigen zum Handeln. Die letztere nennt Schleiermacher den teleologischen Monotheismus. Auf ihrer Seite findet er das Christentum. Das besondere dieser Religion im Unterschiede von anderen ihrer Stufe und Art aber ist ihm dies, daß in ihr alles auf die durch Jesus von Nazareth vollbrachte Erlösung bezogen

ist. Also Schleiermacher und seine Schüler reden in der Dogmatik stets von Christi Person und ihrer Wirksamkeit auf das Gemüt als einem nicht zu übersehenden, geradezu konstitutiven Faktor der christlichen Frömmigkeit. Der Gedanke, daß Christus ein „Erlöser“ sei, veranlaßt die Hervorkehr der Tatsache einer Entzweiung zwischen Gott und dem Menschen, d. h. der Sünde, ergibt die Erkenntnis von einer „Wiedergeburt“ des Frommen usw. Was bei Schleiermacher so empirisch-historisch vermittelt ist, kommt bei Hegel und seinen Schülern zur Geltung kraft ihrer Schätzung der Formen des „Kirchenglaubens“ als auf ihrer Stufe einmal für die ganze Menschheit, dauernd aber für die unmündigen unter den Religiösen notwendiger Symbole der Wahrheit. Ich kann hier nicht darauf eingehen, wie bei den genannten Theologen die Begriffe Sünde, Erlösung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Christus der Heiland, im einzelnen gedeutet werden. Ich sehe persönlich arge Mißdeutungen des wirklichen geschichtlichen, des für die Dogmatik notwendigen Inhaltes dieser Begriffe. Allein nicht das hervorzuheben, liegt mir am Herzen, sondern vielmehr, daß es sehr wichtig ist, daß auch jene Theologen die konkreten biblischen Ausdrücke benutzen. Sie sind dabei, wie niemand bezweifeln darf, des guten Glaubens, daß gerade sie den richtigen Sinn dieser Ausdrücke wahren oder zur vollen Geltung bringen. Man ist heutiges Tages mit dem Vorwurfe der „Fälschmünzerei“ in der Theologie so gerne bei der Hand. Es soll nur einer ganz bestimmten Gruppe von Theologen gestattet sein, von Christo als dem Sohne Gottes usw. zu sprechen, derjenigen welche sich in ihrem Verständnis an die dogmengeschichtlich siegreich gewordene Auffassung dieser Begriffe bindet. Als ob jemand sich als evange-

lischer Christ einer Lehre über Christus gefangengeben dürfte, ohne den Vorbehalt zu machen, sich von Christus selbst etwa eines besseren belehren zu lassen über das, wer er sei und was er uns sein wolle! Und als ob es nicht ein Gottessegens wäre, daß alle Theologen der Gegenwart darüber einig sind, daß sie, wie immer sie in ihren Begriffen auseinandergingen, doch an der Sprache der Bibel und der Reformation festhalten müßten! Wer in ehrlichem Sinne, wenn auch unter einem Mißverständnis, diese Sprache benützt, wer die Worte dieser Sprache in aufrichtiger Absicht ihnen gerecht zu werden theologisch verwendet als die der Christenheit heiligen Termini, als Ausdrücke, die er nicht beseitigen dürfe wenn sie ihm auch etwas anderes bedeuten, als vielen sonst in alter und neuer Zeit, ja wenn sie ihm etwas bedeuten, was unerhört wäre, was noch niemand darin gefunden — ich sage, wer in lauterem Willen die Bibelsprache aufrecht erhält, der verdient nicht, ob seiner anderen vielleicht offenbaren, ihm doch verborgenen Fehldeutungen willen wie ein Wortverdrehen der Verachtung preisgegeben zu werden, sondern ob seiner Pietät noch Anerkennung zu empfangen. Die Sprache der Bibel, des Herrn selbst, Pauli, der Reformation, ist die Herzenssprache der Evangelischen. Diese Sprache redet noch tausenderlei anderes zu unserem Gemüte, als was wir in der Theologie so oder so formuliert haben. Sie vereint, wie die Volkssprache. Sie neutralisiert für das Gemüt viele falsche Theologemena. Sie ist umgekehrt geeignet, die Theologen selbst immer wieder aufzurütteln und weiterzutreiben. Man freue sich dessen, daß alle Theologen sich sammeln um dieselben Worte.

Es dürfte mir gelungen sein, im bisherigen, zumal

auch in der Charakteristik der liberalen Theologie, alle Hauptmomente, welche dem Boden eigen sind, den Schleiermacher und sein ihm unerwünschter Helfer Hegel bereitet hatten, anzudeuten. Im einzelnen werden noch Ergänzungen nötig sein. Das mag der Gelegenheit vorbehalten werden. Auf Grund des gesagten darf ich mir gestatten, fortan etwas summarischer zu verfahren. Man wird diejenigen Linien, die zu ziehen ich überhaupt im Sinne habe, jetzt rasch erkennen. Ich wende mich also zu der zweiten Gruppe, welche Schleiermachersche Ideen verwendend das vom Rationalismus verlassene Gebiet occupiert hat, eine zahlreiche Gruppe, die sogenannte konfessionelle.

Diese Theologie ist überwiegend vertreten gewesen und noch vertreten in den Landen, die sich gegen die Union verschlossen haben. Wissenschaftlich hat sie besonders in Gestalt der „Erlanger Schule“ eine Richtung, die erst dem neunzehnten Jahrhundert eigen ist, die ein neues pflügt, eingeschlagen. Der Konfessionalismus, die moderne „Orthodoxie“, ist unmittelbar hervorgewachsen aus der sogenannten Erweckung. Die Geschichtsschreiber sind einig darüber, daß diese religiöse Bewegung, die doch nicht eigentlich volkstümlich geworden, sondern wesentlich auf die theologischen Kreise beschränkt geblieben ist, besonders durch die Befreiungskriege und die durch sie bewirkte Auffassung der Gemüter hervorgerufen ist. Man verlangte kräftigere, vollere Töne in der Theologie zu hören, als die der Rationalismus hervorbrachte. Indem man sich aufgerafft hatte, die hehren Güter der nationalen Freiheit und Eigenart wieder zu erobern, war man überhaupt historischer geworden in der ganzen Stimmung. Zum deutschen Volkstum der deutsche Gott, zum deutschen Gott die deutsche Kirche, zur deutschen Kirche die deutsche Lehre, diese Lehre

war diejenige der Reformation, diejenige Luthers. Es hat einige Dezzennien gewährt, ehe die Erweckung in die festen Formen einer Restauration des konfessionellen Lutherthums einmündete. Allgemeine Verhältnisse, besonders die Entwicklung der politischen Lage, trugen das ihrige dazu bei, um diese religiöse Bewegung in ein gesetzliches Wesen, in die Betonung der alten Lehrordnungen überzuführen. Es ist zum Theil dahin gekommen, daß man die Bekenntnisse urgirte und einschärfte, ohne sich ernstlich darum zu kümmern, was wirklich darin stehe. Die Bekenntnisse der lutherischen Kirche sind reicher und größer als die meisten gewußt haben, die sich wider ihre erneute Etablierung als Norm wehrten, aber auch als viele ihrer lautesten Verfechter sahen und sehen. Sie streiten mit mancherlei Lieblingstheorien des neueren Luthertums. Denn um dessen Physiognomie zu deuten, muß man sich auch noch erinnern, daß in der Erweckung u. a. die dünn gewordenen, doch nie ganz versiegten Minnsale des Pietismus wieder reichlicher zu strömen, ja schließlich vielfach aufzuschäumen begonnen hatten. Über den Pietismus hier nur wenige Worte. Die Erweckung ist nicht überhaupt identisch gewesen mit seiner Neubelebung, aber sie hat durch ihn bald eine besondere Nuance erhalten. Diese Nuance wurde die „theologische“. Die anderen, mehr volkstümlichen Nuancen sind dieser gegenüber zurückgetreten; sie waren zu sehr „freieitlich“ gewesen. In ihnen war nationales und religiös-kirchliches Empfinden vermischt gewesen; als das erstere Moment von den staatlichen Machthabern gefährlich befunden war, wurde ihnen die gesunde Entwicklungsfähigkeit benommen. So kam das pietistische Wesen allein zur Entfaltung. Der Pietismus ist geschichtlich in erster Linie als eine Erscheinung auf dem praktischen

religiösen Gebiete zu würdigen, als eine Frömmigkeitsbewegung. Theologisch war er durch und durch abhängig von der Orthodogie, so wie vordem die Mystik von der Scholastik. Aber die Orthodogie war ein wenig einheitliches Gebilde gewesen. In ihr waren Theorien von sehr verschiedener Herkunft verbunden gewesen. Als der Pietismus praktischen Ernst machte zunächst mit solchen Theorien, die von der Orthodogie nur lehrhaft vertreten gewesen waren, trat zu Tage, wie mancherlei Geister an den Lehren der Orthodogen Anteil hatten. Das bedeutsamste für die Theologie hat der Pietismus dadurch geleistet, daß er die Bibel in den Vordergrund der Studien gerückt hat. Bald daß pietistische Theologen nur noch Bibeltheologen sein wollten. Die ehrwürdigsten und schaffenskräftigsten Vertreter der pietistischen Theologie als solcher im letzten Jahrhundert sind wieder die „bloßen“ Bibeltheologen gewesen, die sich um die „Kirchenlehre“ überhaupt nicht kümmerten, denen die Bibel ohne jede Vermittlung das Lehrbuch war, so J. T. Beck. Ein Beck hat vor vielen anderen pietistischen Theologen vorab, daß er sich in eine ernste Zucht begab gegenüber der Bibel von der Idee aus, daß sie eine „organische“ Gedankeneinheit enthalte; er suchte nach dem „biblischen System“, das zügelt immer die Einfälle. Die Pietisten haben meist auf „Systeme“ verzichtet: sie fanden nicht mehr bloß die alten «loci» in der Bibel, sie entdeckten allerhand neue. Eine Fülle von „Fragen“ haben sie beigebracht — das hat die Anschauungswelt der Theologen außerordentlich erweitert, es hat auch die Unruhe und den Individualismus in die Theologie gebracht. Kein Wunder, daß methodisch geartete Geister, denen die Unsumme der biblischen Gottesworte nur dann als Reichtum erschien, wenn sie Sicherheit besäßen über die „Grundge-

anken“, sich wieder nach einer mit Autorität bekleideten Führung durch die Bibel umsehen. Dann tauchte wie von selbst aus dem Pietismus das Interesse an der Orthodogie auf. Aber diesmal war der Pietismus im umgekehrten Verhältnis zur Orthodogie, als ehemals. Jetzt war er das Prius! Die moderne Orthodogie hat es nicht zu vorbehaltloser Liebe zur alten Lehre gebracht. Wenigstens in ihren wichtigsten Vertretern nicht. Vom Pietismus her hat die moderne Orthodogie manches sehr zufällig bedingte Ingrediens. Die Philosophie, die „Spekulation“ hat noch andere geliefert. Das zur allgemeinen Charakteristik der konfessionellen Theologie.

Spezieller gedenke ich, wie angedeutet, nur von der Erlanger Theologie zu sprechen. Von ihr wird man immer speziell sprechen müssen, wenn man von der Theologie unserer Zeit handelt. Denn sie ist eine vollwichtige Produktion, eine tiefgründende Forschung. Ich wäre der letzte, der es nicht anerkannte, daß sie ehrliche kraftvolle Wissenschaft darstellt. Vergleiche ich sie mit der liberalen Theologie, so ist sie ihr an geistigen Mitteln, an Sicherheit und Klarheit der Methode ebenbürtig. Inhaltlich ist sie ihr nach meinem Urtheile weit überlegen. Daß diese Theologie mit Schleiermacherschen und Hegelschen Ideen zusammenhängt, ist unschwer zu erkennen. Sie hat auch Anleihen gemacht bei der Schellingschen und Baaderschen Offenbarungsphilosophie und sog. christlichen Naturspekulation. Um zunächst die Linie aufzuzeigen, die von Schleiermacher aus in diese Theologie hinüberführt, so vergegenwärtige man sich die Tragweite, welche Schleiermachers Schätzung der konkreten christlichen Religionsgemeinde und des in ihr gegebenen, ihr geschichtlich eigenen frommen Bewußtseins auf die Dauer gewinnen konnte, ja

mußte. Schleiermacher will von keiner anderen Aufgabe der „Glaubenslehre“ wissen als der, daß sie die geistigen Erfahrungen der vorhandenen Kirche ausdeute; diese Disziplin gehört ihm zur „historischen Theologie“. Die Gedanken, die sie ausspricht, sind nur gültig für den empirisch gegebenen Umkreis der Christenheit, und hier sind sie gültig und „wahr“, nun, wie das Leben, das sie schildern, Tatsache, Wirklichkeit ist. Es ergibt sich für Schleiermacher auch als eine selbstverständliche Konsequenz seiner allgemeinen Idee über die Religion und die ihr zum Interpretieren in der „Rede“ dienende Glaubenslehre, daß die letztere dermalen konfessionelles Gepräge haben müsse. Die christliche Kirche existiert nicht mehr als einheitliche, sie ist durch die Reformation zerlegt worden in einen doppelten Typus. Der Dogmatiker kann nur der evangelischen oder der katholischen Kirche dienen. Schleiermachers Werk führt demgemäß den Titel: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche“. Um das ganz zu würdigen, muß man hervorheben, daß Schleiermacher überhaupt der erste ist, der eine Dogmatik mit bewußt partikularkirchlichem Charakter und nur solchem geschrieben hat. Die Orthodoxen hatten ehedem zwar tatsächlich nichts anderes vorgebracht, als die Lehre ihrer Partikularkirche als solcher. Aber sie hatten eine Tendenz, die weiter reichte! Johann Gerhard schrieb einfach über die *«loci theologici»*. Man wollte die maßgebende Lehre darstellen. Das Christentum war die Wahrheit. Nur die Lutheraner wußten, was das wahre Christentum ist. Sie schrieben doch keine „lutherische“ Dogmatik, sondern die „christliche“. Die lutherische Lehre behandelte die „Symbolik“. Schleiermachers Glaubenslehre war geradezu ein Weckruf für einen neuen Konfessionalismus! Es ist staunenswert,

wie vielerlei Anregungen dieses gleich kühne wie vorsichtige Buch gewähren konnte, welchen Reichtum von Ideen es in die evangelische Theologie gebracht hat. Schleiermacher hat nicht „die“ Religion verstanden, aber er hat Saiten berührt, die in jeder Religion anklingen. Mit Bezug auf das Christentum als solches, so viel er daran mißdeutet hat, ist Schleiermacher im speziellen von einem absolut richtigen und wirklich religiös-konstitutiven Merkmale ausgegangen: er hat eine Formel aufgestellt, die immer wieder anerkannt werden muß — das Christentum ist die Religion derer, die sich durch Jesus erlöst wissen. Auch für das evangelische Christentum hat er eine Formel ausgeprägt, die unverkennbar den springenden Punkt trifft: nur das Verhältnis zu Christo selbst regiert im Protestantismus das religiöse Leben des einzelnen und der Kirche. Schleiermachers Formeln als solche sind seine genialste Leistung. Er trifft nur die Formen des evangelischen Christentums, auch diese erschöpft er nicht, aber er sieht wirkliche Formen. Er konstruiert nicht, sondern hat es verstanden, in gewissen allgemeinen Umrissen richtig zu beschreiben. So haben seine Formeln, speziell diejenigen der „Glaubenslehre“, das eigentümliche an sich, daß sie sich lösen lassen aus ihrem konkreten Zusammenhange, daß sie noch Leben behalten, auch wenn man sie abstrakt aufnimmt und nicht in dem spezifischen Sinne, wie sie bei ihm individuell gemeint sind. Man kann sie auch mit ganz anderem Inhalte erfüllen, als an welchen Schleiermacher selbst gedacht hat. Wenn Schleiermacher die Religion als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl definiert, so ist das eine Formel, die gewiß das Grundwesen der christlichen Religion nicht erschöpft, zumal in dem Sinne nicht, wie Schleiermacher meint, daß sie es tue.

Aber wahr ist es eben doch, daß wir Christen uns von unserem Gotte schlechthin abhängig wissen. Die Formel ist für das Christentum zu vag, um die Grundformel zu sein. Aber sie berührt den Herzpunkt des Christentums. Sie kann alles im christlichen Gemüte in Bewegung setzen; sie erzeugt Schwingungen darin, die immer als „reine Töne“ gelten werden. Wenn Schleiermacher von einer Erlösung spricht, so bleibt diese Formel für den Christen im Rechte gerade auch wenn man gar nicht weiter zusieht, wie Schleiermacher sich die Entzweiung, die Sünde, den Heiland spezieller denkt. So geht es durch. Schleiermachers Formeln sind der mannichfachsten Ausführung fähig. Man kann sie verpflanzen. So trifft man sie bei Theologen verschiedenster Richtung. Sehr heterogene Geister wissen sich Schleiermacher zu Dank verpflichtet, wie einem, der ihnen die „Augen geöffnet“. Die liberalen Theologen sind diejenigen, die Schleiermacher materiell am nächsten stehen. Sie sind darum diejenigen, die am meisten durch ihn gebunden sind. Andere Theologen stehen ihm so gegenüber, daß sie nur seine Formen sich angeeignet haben. Sie haben sich seiner Formen bedient. In diesem Sinne gehört die Erlanger Theologie zu seiner „Schule“.

Indem Schleiermacher prinzipiell vom „evangelischen“ Bewußtsein in seiner Glaubenslehre den Ausgang nahm, so konnte es nicht ausbleiben, daß durch ihn auch noch ganz andere Reminiszenzen und Eindrücke von der Reformation und der evangelischen Kirche aufgeweckt und gekräftigt wurden, als die in ihm selbst lebten. Das in der „Erweckung“ flutende religiöse Empfindungsleben fand bei Schleiermacher die theologischen Formen vor, in denen es sich abklären konnte. Der im wiederbelebten Pietismus veranlagte Zug auf die historische Orthodoxie konnte

nur gekräftigt werden durch die Anweisungen, die Schleiermacher den Dogmatikern gab. Jünglinge, denen die Erweckung das religiöse Lebenselement gewesen war, ehe sie Schleiermachers Glaubenslehre kennen lernten, oder die gleichzeitig von beiden Seiten ihre Eindrücke empfangen, konnten kaum umhin zu bemerken, wie sehr Schleiermacher sich das fromme Bewußtsein evangelischer Christen zu rechtlegte; sie mußten von ihm den Antrieb empfangen, sich auf die Normen, in denen sich dieses Bewußtsein bewege, zu besinnen. Damit war von Schleiermacher aus der Übergang zur Neuproklamierung der „Lehre der Väter“, der Lehre der „Bekenntnisse“ gegeben. Natürlich bedeutet das nicht, daß nun auch sofort die Bekenntnisse allseitig richtig verstanden wurden. Die moderne Orthodoxie war viel zu sehr auf empfindungsmäßiges Aneignen gestimmt, als daß nüchterne kritische Forschung ihr nächster Zeitstern geworden wäre. Es gehört zur Signatur der erlangischen Theologie, daß sie von Schleiermacher (in eigentümlicher Wendung daneben von Hegel) die Methode der Glaubenslehre übernommen hat! Die kurze Formel, von welcher Hofmann*) meinte, daß sie selbstverständlich den Ausgangspunkt aller systematischen Theologie, aller zusammenhängenden Darlegung der christlichen Gedanken bilden müsse, ist bekannt genug. In „wissenschaftlicher Selbsterkenntnis und Selbstausgabe“ gestalte der Theolog seine Wissenschaft. „Ich, der Christ“, meint Hofmann, muß „mir dem Theologen“ in der Glaubenslehre der „eigenste Stoff“ sein. Der Christ darf sich aber nicht isolieren wollen von der Kirche, zu der er gehört, in der er zu seinem religiösen Leben erwacht und erzogen ist.

*) Er ist 1877 gestorben.

So findet der Theolog von sich selbst als Christen aus den Weg zum kirchlichen Bewußtsein. Dieses geschichtlich in der nötigen Weite und Größe vergegenwärtigt führt auch auf die Anerkennung der heiligen Schrift als seiner primären Norm und der Bekenntnisentwicklung als seiner immer weiter geklärten Selbstobjektivierung. So hat das Bewußtsein, die individuelle Frömmigkeit, die persönliche Erfahrung des Christen, von denen der Dogmatiker ausgehen muß, die Bekenntnisse und weiter zurück, bez. im Prinzip, den Schriftinhalt als Kontrolle zur Seite. Hofmann selbst lieferte zu dem kurzen „Lehrgeganzen“, welches er dem frommen Bewußtsein eines evangelisch kirchlichen, eines lutherischen Christen entnahm, (es sind gewissermaßen nur Thesen, die er aufstellt), einen ausführlichen „Schriftbeweis“. Man muß daneben sein Werk über „Weissagung und Erfüllung“ stellen, um ganz zu begreifen, wie er den Schriftbeweis sich denkt. Die heil. Schrift enthält die Dokumente der „Offenbarung“. Diese letztere selbst ist eine lange, weite Geschichte, in der Gott Thaten getan zur Erlösung des Menschen von der Sünde und Institutionen gestiftet hat, in denen er in geheimnisvoll durchsichtiger Weise, weissagend und erfüllend, in der Erfüllung von neuem weissagend, den ganzen Umfang seiner Weltidee, soweit sie uns angeht und Glauben heischt bez. in unsere persönliche Erfahrung, unsere geistigen Erlebnisse eingeht, klar gemacht und in Wirksamkeit gesetzt hat. Für Hofmann ist alles in der heiligen Geschichte wie ein Gleichnis. Eine obere Welt, eine andere Natur, senkt sich hinein in unsere Welt, in unsere Natur. Er schaut hinaus auf eine dereinstige Verklärung aller Naturverhältnisse und glaubt doch überall auch nur wirklich lebendige, christlich-lutherische „Erfahrungen“ zum Ausdruck zu bringen. Was

Hofmann als den Inhalt des „gläubigen Bewußtseins“ durch seinen Schriftbeweis bestätigt, ist zum Teil wunderbar. Viel unbewußte Sophistik, viel bloße Phantasie steckt darin. Allein es ist doch eine Fülle echter großer Reformationsgedanken hier zugleich wieder hervorgebrochen. Hofmann ist der erste gewesen, der in Schleiermachers Spur einhergehend ein inhaltlich ganz anderes „System“ hergestellt hat. Es sind unzählige, die ihm das Zeugnis geben, daß seine Lehre weithin dem evangelischen „Bewußtsein“ mehr gerecht werde, als diejenige Schleiermachers. Durch die Weise, wie er von der Offenbarung als Ein-Stiftung von Tatsachen in die Geschichte der Menschheit geredet hat, ist er partiell der Urheber einer neuen Methode geworden. Er teilt hier das Geschick seines Meisters, daß er auch bei späteren Theologen Gedanken gerufen hat, die ihm persönlich nur anstößig waren.

Daß Hofmann auch ein System zu entwickeln das Bedürfnis hatte und die Kunst verstand, zeigt das höchste, was er von Schleiermacher gelernt hat. Thomasius hat neben ihm besonders die Bedeutung gehabt, daß er der Dogmengeschichte eine feste Stellung für die systematische Theologie der Gegenwart sicherte. Er ist unzweifelhaft von Hegel dabei beeinflusst gewesen. Ihm gilt zwar nicht der Gedanke, daß die Geschichte die Selbstexplikation der „Idee“ oder des „absoluten Geistes“ ist, er reflektiert überhaupt nicht auf die allgemeine Geschichte, es genügt ihm, die Dogmengeschichte deuten zu können. In dieser aber sieht er eine allmähliche, stufenweise Selbstexplikation des kirchlichen Bewußtseins. In gewissen Abständen ist die Kirche fähig gewesen, absolut zutreffende Formeln für die christlichen Probleme aufzustellen. Von der allgemeinsten Frage, der nach Gott selbst, anhebend

hat die Kirche bisher stufenweis bis hin zu der Frage nach der Rechtfertigung die Probleme der Dogmatik „durchlebt“ und mit allgemeingültigen, bleibend richtigen Antworten ausgestattet. Die Bekenntnisse, die Symbole, sind die Summe dessen, was für gesichert in der Kirche gelten muß. Thomasius unterscheidet sich von Hegel oder Biedermann-Pfleiderer dadurch, daß er die kirchlichen Bekenntnisse nicht als bloß vorläufige, an und für sich unzulängliche, erst in der spekulativen Theologie auf ihre ideale Potenz zu erhebende Lehrformeln betrachtet, sie vielmehr ernsthaft als das richtige letzte Wort der Theologie in all den Fragen ansieht, in denen sie überhaupt nach geschichtlichem Gesichtspunkte Autorität sind. Es gibt nach ihm in der Dogmatik Probleme, die noch nicht „durchlebt“ sind, daher da, wo sie von den Bekenntnissen behandelt sind, eine vollgültig autoritative Beantwortung durch positive Wahrheitsformulierung nicht erfahren haben. Die Zeit seit der Reformation ist dasjenige Stadium, in welcher der Rest noch durchlebt wird — es fragt sich für Thomasius und seine Freunde oder Schüler nur, ob auch schon die Lehre von der „Kirche“ symbolmäßig absolviert sei, (sodasß nur die Lehre von den „letzten Dingen“ unsicher wäre), oder ob der locus de justificatione bisher die Grenze darstelle. Der liebe Gott ist wohl ein bißchen zu sehr als Professor der Dogmatik vorgestellt, wenn Thomasius ihn so nach der Reihenfolge bei einer „richtigen“ Vorlesung locus für locus seiner Kirche einprägen läßt. Für den gegenwärtigen „kirchlichen“ Dogmatiker besteht nach Thomasius die Aufgabe zum Teil nur darin, auf Grund der Geschichte den christlichen Glauben zu „beschreiben“. Soweit die Bekenntnisse reichen, ist der Dogmatiker darauf angewiesen, gegebenes zusammenzustellen.

Er muß suchen, die Fäden der vorwärtsschreitenden Geschichte, wenn sie auch von der letzten „symbolischen“ Entscheidung ab nur ahnend zu verspüren sind, in die Hand zu bekommen, um den weiter zu erwartenden kirchlichen Formeln vorzuarbeiten. Auch da jedoch, wo heutiges Tages der Theolog Gebrauch macht von der Arbeit der Kirche der Vergangenheit, wo er sich vor den Vätern beugt, hat er darauf zu achten, wie seine eigene geistliche Erfahrung derjenigen der Kirche Zeugnis gibt. So reproduziert er die alte Wahrheit als neue und gewährt auch alten Gedanken eine weitere Vertiefung. Es ist eine Aufgabe für ihn, daß er zugleich das ganze System an der Bibel bewährt. — Die ausführlichste Darstellung der einheitlich aufgefaßten christlichen Lehre hat innerhalb der Erlanger Schule Frank geliefert. In einer Trilogie, deren einzelne Teile stets zwei Bände umfassen, hat er ein System der christlichen Gewißheit, der christlichen Wahrheit, der christlichen Sittlichkeit geboten. Ich muß es mir versagen, auf diese Werke im Detail einzugehen. Was mich hier interessiert, ist, daß Frank strengstens die subjektiv-regressive Methode der Herleitung des theologischen Systems befolgt. Für ihn ist die „Erfahrung“ der oberste Rechtstitel des Dogmas, seine persönliche Christenerfahrung, wie sie die prinzipiellen kirchlichen Aktionen (Predigt des Wortes Gottes und Darbietung der Sakramente) zur Voraussetzung und die geschichtliche kirchliche Glaubensgestaltung (die Symbole) zur immanenten Norm hat. Im Ausgangspunkte der Methode steht Frank Hofmann näher, als Thomasius. Das bedeutet, daß bei ihm Schleiermacher vor Hegel formell den Vorzug hat. Frank hebt nicht wie Thomasius mit den „objektiven“, den dokumentarisch-historischen Quellen

des Luthertums an, sondern mit seinen eigenen Erlebnissen, mit dem, was er in sich, der lutherisch-kirchlich formierten Persönlichkeit, „entdeckt“. Doch zeigt er sich darin dem Thomasius verwandt, daß er die symbolmäßigen Momente, diesen Einschlag seines Lebens, besonders betont. Hofmann hat eigentlich Interesse nur für den „Schriftbeweis“. Frank in erster Linie für eine vollständige, genaue Selbstanalyse. Sowie Frank das „Bekenntnis“ sich vorstellt, hat er unternommen, dasselbe durchaus zu rechtfertigen. Mit vieler Kunst entwickelt er die in der „Kirchenlehre“ in Übereinstimmung mit der Bibel dargebotene „Wahrheit“ als den Ausdruck seiner unmittelbaren „Gewißheit“. In dem Schmelztiegel seiner „Erfahrung“ des Heils ist freilich manches symbolische Gebilde so umgeprägt worden, daß man es kaum als das alte wiedererkennt. Die Ergebenheit gegen die Symbole ist bei ihm getragen von einer Anempfindung, welche der Geschichte Ideen und Erfahrungen unterlegt, die sich einem anderen oft als unabweisbar dartun.

Die dritte Gruppe, die mit der liberalen und konfessionellen Theologie unter dem Titel der „romantischen Theologie“ zusammengestellt wurde, ist die der Vermittlungstheologie. Von ihr wäre viel zu sagen, da sie im einzelnen viel mehr individuelle Formen aufweist, als die beiden anderen Gruppen. Von älteren hierhergehörigen Theologen nenne ich etwa C. S. Rizsch, Lücke, Rothe, J. Müller, J. A. Dorner; auch Schleiermachers Nachfolger auf dem Lehrstuhle, A. Twesten, ist zu ihr zu zählen. Diese Gruppe war und ist hauptsächlich auf den preußischen Universitäten vertreten. Sie ist aufs höchste für die Union interessiert gewesen und hat mannhafte Kämpfe für dieselbe geführt. Der Name

„Vermittlungstheologie“ ist durch Hagenbach in Basel besonders eingebürgert, oder solenn geworden*). Er ist bezeichnend und billig. Man muß sich nur klar machen, daß jene Theologen zwischen sehr konkreten geschichtlichen Gegensätzen die Mitte hielten oder noch zu halten versuchten und eben damit als Zeiterscheinung charakterisiert werden. Man darf ihnen nachrühmen, daß sie überhaupt versuchten, die theologischen Gegensätze zu mäßigen und den „Schulen“ entgegenzuwirken. Zuletzt waren sie doch selbst auch eine Schule. Sie „vermittelten“ nach zwei Richtungen. Zunächst im konfessionellen Sinne, zwischen „lutherischem“ und „reformiertem“ gläubigem Bewußtsein und Bekenntnis. Das ist ein Punkt spezifischer Berührung zwischen ihnen und Schleiermacher. Denn dieser hatte den Gegensatz des lutherischen und reformierten Protestantismus für im Grunde irrelevant erachtet, für ihn auch keine Formel mehr aufgestellt. Den Vermittlungstheologen hat angelegen,

*) Ich denke an Hagenbachs Schriftchen: „Über die sog. Vermittlungstheologie“ 1858. „Aufgebracht“ hat Hagenbach den Namen allerdings nicht. Wenn ich mich in der ersten Auflage so ausdrückte, so war das ein Irrtum. In einem Aufsatze, der besonders zur Erinnerung an Lücke in dem Jahre, wo der hundertste Geburtstag desselben wiederkehrte, 1891, verfaßt ist, hat F. Sander in den Theol. Studien und Kritiken (1891 S. 10) folgendes geschrieben: „Die Bezeichnung der theologischen Gruppe, die um die Studien und Kritiken sich scharte, als der der Vermittlungstheologen, ist vorzüglich durch die im Jahre 1827 in 3000 Abdrücken verbreitete Ankündigung der Zeitschrift veranlaßt.“ Lücke hatte das Programm der neuen Zeitschrift, die in der Tat ein Mittelpunkt der Vermittlungstheologie immer gewesen ist, verfaßt. Nach diesem Programm glaubten die Herausgeber ihr Unternehmen bei allen denen rechtfertigen zu können, welche mit ihnen der Meinung seien, „daß es in keiner Zeit, am wenigsten aber in der damaligen, der wahren Vermittlungen zu viele geben könne“.

den tatsächlichen Konsensus der beiderseitigen Bekenntnislehren darzutun und gegenüber den nicht geleugneten partiellen Differenzen die Gemeinsamkeit des Gegensatzes zur Lehre des Katholizismus aufzuweisen. Während in sog. lutherischen Kreisen zum Teil stark „katholisierende“ Neigungen sich bildeten, ist in den Kreisen der Vermittlungstheologie das Bewußtsein um die Einheit des Protestantismus trotz seiner Zerklüftung und um die fundamentale Differenz zwischen Katholizismus und Protestantismus aufrecht erhalten worden. Man kann nicht sagen, daß die wissenschaftlichen Formeln zum Erweis des „göttlichen Rechtes der Union“ sehr glücklich waren. Die Vorstellungen über den Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus waren auch noch vielfach dürftige. So handelt es sich in erster Linie um Momente der Stimmung. Um so deutlicher ist die Fortwirkung Schleiermachers in dieser Gruppe. Schleiermachers Formel über das charakteristische Merkmal des Katholizismus auf der einen, des Protestantismus auf der andern Seite, die schon gestreift wurde, (sie lautet bekanntlich dahin, katholisch sei es, das Verhältnis des Gläubigen zu Christo sich vorzustellen als abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche, evangelisch umgekehrt, man beachte übrigens, daß Schleiermacher seine Formel als eine nur „vorläufig“ einmal ausreichende bezeichnet hat), diese Formel ist, soweit sie den Protestantismus selbst betrifft, von den Vermittlungstheologen in erster Linie als eine Empfehlung des Pietismus angesehen worden. Auch diese Gruppe nämlich stammt so gut, wie die ihr zeitweilig schroff feindlich gesinnte „konfessionelle“ Richtung, in erster Linie aus der „Erweckung“; von Schleiermacher hat sie sich vorwiegend die Formeln angeeignet. Lebhaft ist sie eingegangen auf Schleiermachers

Unterscheidung von Religion und Theologie. In ihr hat auch Schleiermachers Definition der Religion, losgelöst von ihrem konkreten Hintergrunde, als eine Art Schablone, die doch keineswegs wertlos war, eine große Rolle gespielt. Die Vermittlungstheologen sind es, die recht eigentlich Schleiermacher geliebt und verehrt haben. Über eine gewisse Allgemeinheit ist das freilich nicht hinausgegangen. Im einzelnen d. h. in der konkreten Gestaltung der Dogmatik haben sie an ihm herumkritisiert, ohne ihn immer verstanden zu haben. Neben Schleiermacher ist von ihnen Melanchthon geliebt und verehrt worden. Ich drücke mich absichtlich wieder so aus, denn daß sie Melanchthon wirklich ernstlich studiert hätten, kann ich nicht finden. Melanchthon war ihnen der „Vermittler“ unter den Reformatoren, der Vorläufer des Unionsstrebens, welches sie selbst als ihre Pflicht erkannten. Gegenüber dem Dogma, dem „Bekenntnis“, betonten sie gerne auch die anderen Faktoren des kirchlichen Lebens, nicht gerade den Kultus, aber das Ethos. Sie sind sich vielfach vorgekommen als die Vertreter einer rechten „ethischen“ Theologie. Den Erlängern gegenüber hat das wenig Grund; auch den Liberalen gegenüber. Das ethische Moment des Christentums ist von Schleiermacher durch seine allgemeine Formel über das Wesen des Christentums (teleologischer Monotheismus), im Grunde allen Schulen nach ihm gleich lebendig zum Bewußtsein gebracht worden — was nicht ausschließt, daß sie recht verschiedene Wege im einzelnen auch hier gegangen sind, und daß fraglich bleibt, wie weit sie das Wesen des Ethos verstanden. Die Vermittlungstheologen liebten nun in Melanchthon gerade auch den Ethiker unter den Reformatoren, den Verfechter des „freien“ Willens, einer ethischen Auffassung des Abend-

mahls zc. Trotz aller Verehrung für Melanchthon, die nicht selten eine Spitze gegen Luther kehrte, ist es ein Ruhm der Vermittlungstheologen, daß gerade aus ihrer Mitte der Bahnbrecher der modernen Lutherforschung hervorgegangen ist, F. Röstlin († 1902).

Was bisher ausgeführt ist, betrifft alles erst die eine Art von Vermittlung, welche die „Vermittlungstheologen“ geübt haben. Die andere liegt auf dem zwischen der Theologie und der Philosophie strittigen Gebiete. Was sie hier erstrebten, kann auch so bezeichnet werden, daß sie zwischen dem „kirchlichen“ und dem sog. „modernen“, ihnen meist in der „liberalen Theologie“ verkörperten Bewußtsein vermittelten. Diese Gruppe ist in der systematischen Theologie nicht sowohl positiv dogmatisch, als apologetisch interessiert gewesen. Man kann sich hier überzeugen, daß sie u. a. die Fortsetzung des alten „Supranaturalismus“, wie er sich besonders in den sächsischen Landen und an der Universität Tübingen durch die Zeit des Rationalismus hindurch erhalten hatte, ist. Das bei ihren apologetischen Bemühungen verwendete Mittel war vorwiegend die Spekulation. Die meisten stehen formell in einer gewissen Mitte zwischen Schleiermacher auf der einen und Hegel bez. Schelling auf der anderen Seite. Von Schleiermacher haben sie den nächsten Ausgangspunkt zur Feststellung der „christlichen“ Lehre als solcher, von Hegel und Schelling das Streben nach einer Verarbeitung dieser Lehre in der Richtung, daß ihre „Bemünstigkeit“ gezeigt werde. Damit ich nicht mißverstanden werde, muß ich freilich alsbald hinzufügen, daß die Vermittlungstheologen von Schleiermacher gemeinhin nur in dem Sinne den Ausgang nehmen, daß sie sich von ihm auf den Charakter der christlichen Religion als einer historisch gegebenen,

durch historische Momente bestimmten, von solchen in ihrer Eigenart abhängigen, hinweisen lassen. Ihrem Zusammenhange mit der Erweckung und dem Supranaturalismus entspricht es, daß sie alsdann, was zum „geschichtlichen“ Charakter des Christentums gehört, sich ganz anders wie er, zunächst autoritätsmäßig durch die Bibel und eine unbestimmte kirchliche Tradition sagen lassen. Dieses nun, daß ihnen sofort „Lehren“ zum Christentum mitgehören — freilich so, daß alles, was Bibel und Kirche „lehren“, übergegangen sein muß in „Erfahrung“ (sonst ist noch keine Frömmigkeit daraus geboren) —, bringt sie auch Hegel und Schelling gegenüber in eine besondere Lage. Am „kirchlichen Dogma“ ist ihnen die Form so wichtig, wie der Gehalt; dieser ist an jene gebunden. Was Hegel nur „Vorstellung“ nennt, ist ihnen schon Idee. Das überlieferte Dogma bietet als solches die „Sache“, um die es sich für den Christen handelt. Von hier aus gestaltet sich das „Vermitteln“ also folgendermaßen. Dasjenige, was auf innere Erfahrung oder zunächst auch schon auf die äußere Autorität der Bibel u. hin als „christliche Lehre“ zu bezeichnen ist; eben dies soll in der wahrhaft „wissenschaftlichen“ Theologie von einem irgendwie festgestellten obersten Gesichtspunkte aus auch als begrifflich notwendig, mindestens als begrifflich in seiner Weise durchsichtig, „denkbar“, dargetan werden. Was in Form des „Glaubens“ von subjektiver Gewißheit für die Kirche und den einzelnen Gläubigen in ihr ist, das wird in der Form der spekulativen Bergegenwärtigung zu objektiver Gewißheit, nämlich für den Philosophen im Gläubigen, erhoben. Als vollkommener Typus eines Vermittlungstheologen kann F. A. Dörner bezeichnet werden. In dem „System der christlichen Glaubenslehre“, welches

dieser Theolog zu Ende seines Lebens*) als die reife Frucht seiner langen Arbeit herausgab, sieht man aufs deutlichste, wie in dieser Gruppe die dogmatische Aufgabe verstanden worden ist und noch wird. Die christliche Position als solche ist gegeben im Glauben. So beginnt Dorner mit einer sog. „Pisteologie“. Der Glaube ist Gewißheit und er geht über von der bloßen Annahme historisch in der Bibel dargebotener, von der Kirche verarbeiteter und als glaubhaft bezeugter Offenbarung zu erfahrungsmäßiger persönlicher Aneignung. Allein die unmittelbare Vergewisserung über die „Wahrheit“ des Geglauten muß von der Theologie zu gedankenmäßig vermittelter Einsicht erhoben werden. Was Dorner als historisch gegebenen und notwendigen Gehalt des Glaubens bezeichnet, erscheint zum Teil wie eine Art von bloßem „Eindruck“. Überall werden Spitzen abgebrochen. Die „Vermittlungen“ heben eben von vornherein an und sie sind vielfach im einzelnen unkontrollierbar. Es entsteht zuletzt eine Vorstellung von dem, was zur christlichen Anschauung als solcher gehöre, die nach den verschiedensten Seiten Anknüpfungen gestattet. Wohl niemand kann rundum widersprechen als Christ, und ebenso wahrscheinlich niemand zugeben, daß er das Christentum gerade so zu würdigen sich genötigt fühle. Frei und gebunden zugleich, nämlich so, daß das Preisgeben oder die Behauptung einer überlieferungsmäßigen dogmatischen Formel meist ziemlich zufällig, um nicht zu sagen willkürlich bedingt erscheint, stellt sich Dorner hier dar. Das kommt daher, daß er schon sogleich an seine zweite Aufgabe, die spekulative Deduktion, die „wissenschaftliche“ Verteidigung des „Dogmas“ denkt. Seine Mittel hier

*) Er starb 1884.

sind beschränkt; häufig genug, daß die christlichen Objekte sich erst eine „Bearbeitung“ gefallen lassen müssen, ehe er sich stark macht, sie zu „retten“. In eklektischer Anlehnung an die Philosophie beweist Dorner seine „Glaubenslehren“, so gut es sich eben machen läßt, als „Wahrheit“. Kann die Notwendigkeit eines Dogmas nicht nachgewiesen werden, so wird wenigstens die Verträglichkeit der darin verwendeten Begriffe auch mit der „Wissenschaft“ dargetan. Daß die Theologie Dorners sich durch Klarheit der Methode auszeichne, wird schwerlich von jemandem behauptet werden. Dennoch genießt sie mit Recht ein hohes Ansehen. Sie ist kunstvoll und fein. An Scharfsinn und Findigkeit hat es Dorner nicht gefehlt, an Gelehrsamkeit ebensowenig. Ist es eine wenig einheitliche Theologie, die er sich geschaffen, so ruhte gerade darin zum Teil ihr praktischer Einfluß. Das Leben ist voller Widersprüche, das kirchlich-religiöse der Gegenwart, das Resultat einer unendlich komplizierten Geschichte, so gut, wie etwa das nationale. Dorner hat vielen persönlich den Dienst getan, sie stimmungsmäßig „gläubig“ und „wissenschaftlich“ in einem zu erhalten.

Wenn Dorner in einem hochgenommenen Durchschnitt der typische Vertreter der Vermittlungstheologie ist, so möchte ich neben ihm zwei Männer kurz charakterisieren, die eine sehr individuelle Art zeigen, nämlich aus der älteren Generation Rothe und aus der jüngeren Röhler. Beide Männer haben hohe Originalität, sie sind sich untereinander möglichst ungleich, nur in einem sind sie sich gleich, darin daß sie als Systematiker ausgezeichnet sind. Alles in allem finde ich, daß die Vermittlungstheologen den systematischen Impuls, der von Schleiermacher ausgegangen ist, am schwächsten empfunden haben. Ihre

Stärke ist die Einzelstudie und die Kritik. Die konsequente Gestaltung einer Weltanschauung ist meist nicht ihr Charisma. Von den verschiedensten Seiten angeregt, lassen sie sich die Probleme zu oft von anderen Richtungen darbieten. Ausnahmen sind in erster Linie die beiden genannten Männer. Jeder von ihnen hat seine Gedankenwelt als ein „Ganzes“ zu gestalten gewußt, in welchem die Probleme aus dem gleichen Prinzip erst erwachsen und die Antworten miteinander ebenfalls in notwendigem Rapport stehen. Der Unterschied ist der, daß Rothe im spezifischen Sinne ein „spekulativer“ Theolog ist, Rähler sich sorgsam vor aller Spekulation hütet.

Was Rothe angeht, so unterliegt es keinem Zweifel, daß er eine ziemlich ausgebreitete Spezialschule befehlen hat oder auch noch besitzt. Aber seine Schüler sind mehr unter den praktischen Geistlichen, auch mehr unter den Exegeten und Kirchenhistorikern verbreitet, als unter den Dogmatikern; ich wüßte von letzteren geradezu gar keinen zu nennen, der seiner Spur im besonderen folgte. Das ist nicht auffallend. Man kann Rothés System eigentlich nur, daß ich so sage, mit Haut und Haaren sich aneignen, oder man muß an dem, was es besonderes hat, mit einem Grusse, der noch immer ganz freundlich sein kann, vorübergehen. Rothés eigentümliche Gedanken gestatten keine Evolutionen, die Rothe nicht selbst schon vorweggenommen hätte; sie sind geistvoll, überraschend, aber sie sind alle in ihrer Art „fertig“, man kann aus Rothés Prinzipien nicht mehr entwickeln, als man bei ihm selbst schon vorfindet. Wer von Rothe aus in das praktische kirchliche Leben übergegangen ist, oder sich auf wissenschaftliche Gebiete, die mit seinen spekulativen Formeln gar nicht unmittelbar beherrscht werden sollen, begeben hat, kann den Eindruck

behalten, daß er sehr viel Anregung von Rothe genossen habe und daß er ihm prinzipielle Erkenntnisse verdanke, die sich vielfach bewährten und auf den verschiedensten Feldern sich als richtig und förderlich erproben ließen. Allein diese Theologen haben eben auch keinen Anlaß, sich klar zu machen, wie abgeschlossen bei Rothe schon alles ist. Was seine Methode in der systematischen Theologie leisten kann, hat er eben alles selbst schon gesehen. Rothe hat selbst nicht daran gedacht, Schule zu bilden; er ist seiner Schranken bewußt gewesen. In der Vorrede zu dem 1845 erschienenen ersten Bande seines Lebenswerks (Theologische Ethik) greift er ausdrücklich zurück auf das schöne Wort, welches er bei seinem ehemaligen Lehrer Daub gehört habe: „Selig sind, die anderen ihr Wissen nicht aufbringen wollen.“ Er versteht es doch wohl ein bißchen zu sehr in dem Sinne, als ob es das Recht des wissenschaftlichen, des systematischen Theologen sei, Monologe zu halten und den anderen nur eventuell die Mitfreude an der Abrundung und trefflichen Proportionierung der Gedankenbildung anheimzustellen. Rothe ist von Hegel und Schleiermacher sehr direkt beeinflusst. Bekanntlich ist seine „Ethik“ nicht als eine Spezialdisziplin aus der systematischen Theologie zu verstehen, sie ist das Gesamtsystem christlicher Gedanken, wie er es sich gebildet. Rothe gibt seinem fünfbändigen Werke jenen zunächst mißverständlichen (übrigens aus Schleiermachers allgemeiner Wissenschaftslehre entnommenen) Titel, weil er damit glaubt einheitlich die Potenz bezeichnen zu können, welche den ganzen Weltprozeß, sowie der Christ ihn versteht, beherrscht und trägt. Dabei glaubt er, hierin besonders seinen Zusammenhang mit Hegel verratend, eine logisch absolute Deduktion des gesamten Seins und Geschehens gewähren zu

können. Der Gedanke von Gott ist ein erzwingbarer. Gott ist das Absolute. Ein solches muß als für sich existierend gedacht werden. Das Absolute wird von Rothe zuletzt begriffen als der Absolute, als der reine Geist, der aber sein vollkommenes Gegenteil, die Materie, erzeugt, um diese Materie zu seinem alter ego, zu Geist, nämlich zu kreatürlichem Geiste umzubilden. Dieser Umbildungsprozeß kommt in der Welt zustande in der Menschheit, der höchsten Blüte des Naturlebens oder der Materie, unter der Bedingung, daß Gott imstande ist, positiv von seinem Wesen, seinem Geiste abzugeben an die Materie. Das Wesen des Geistes ist Freiheit und Vernunft. Die kreatürliche Person besitzt die Fähigkeit, sich von ihrer eigenen Natürlichkeit zu unterscheiden und die Natur außer und an ihr sich in der Freiheit des Willens untertan zu machen, um sie zum Organ der Vernunft, zu einer Darstellung der Vernunft und ihres unendlichen Inhalts zu erheben. Das bedeutet die Versittlichung des Naturlebens, es bedeutet an der Person selbst die Ausgestaltung der Gottebenbildlichkeit, zu der sie veranlagt ist. Nur in der Gesamtheit aller kreatürlichen Individuen, d. h. in der Menschheit, realisiert sich der ganze kreatürliche Geist zu einem Gleichnisse des göttlichen Geistes. In dem Zusammenschluß der Menschheit unter dem Geistes- oder Sittengesetze kommt zustande, was das Ziel der Schöpfung der Welt durch Gott ist: das Reich Gottes. Roth's Auffassung entspricht Schleiermachers Vorstellung vom Wesen des Christentums als des teleologischen Monotheismus. Spezifisch schleiermacherisch ist der Inhalt seiner Idee über das sittliche. Denn die Formel von der Hineinbildung des Geistes in die Materie, der Vernunft in die Natur, repräsentiert fast wörtlich die von Schleiermacher selbst dargebotene An-

schauung über das Wesen des ethischen. Schleiermachers Gottesbegriff spiegelte sich in dieser Anschauung. Rothes Ethik erweist sich damit zugleich als getragen zuoberst von einer ästhetischen Konzeption. Seine „ethischen“ Maßstäbe sind durch und durch ästhetisch geartet. Pantheist ist Rothe freilich durchaus nicht. Er gewinnt aber nur formal den Begriff eines persönlichen Gottes; was „Person“ ist, hat er nicht vollständig zu erfassen gewußt. Von Besonderheiten seiner Spekulation sehe ich ab. Einfach phantastisch wird dieselbe z. B. bei seiner Lehre vom Teufel. Der Teufel ist der Repräsentant und Herr der der Materie untertan gewordenen Personen. Rothe kennt nun nicht einen einzigen Teufel, sondern eine Reihe von teuflischen Dynastien, die sich ablösen. Die Teufel versinken je länger je mehr in eine „Verschlackung“ durch die Materie. Ich habe hier ein Werk gestreift, welches erst aus Rothes Nachlaß herausgegeben ist und eine mannigfach interessante Ergänzung seiner „Theol. Ethik“ darstellt, nämlich seine „Dogmatik“. Interessant nenne ich dieses ein Kollegienheft repräsentierende Werk aus dem Grunde, weil man hier das Entstehen seiner Gedankenwelt aus ursprünglich von Schleiermacher angenommenen Ideen beleuchtet. Hier herrscht im weitesten Umfang die Methode der Analyse des „christlichen Bewußtseins“. Minder erfreulich ist es, daß man hier öfter sieht, wie er seine Ideen zwanglos „ausspinnt“. Ich glaube, er hätte manches selbst nicht zum Drucke gebracht, was man hier liest. Es ist ihm kein guter Dienst geleistet worden durch die Herausgabe auch des von ihm nicht abschließend redigierten. Es hat etwas peinliches, diesen zierlichen, sonst stets in den festesten, abgeklärtesten Formen sich haltenden Mann plötzlich gewissermaßen im Negligé zu sehen. — Kähler ist

mit einem Werke aufgetreten, welches er betitelt: „Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abriß dargestellt.“ Der „Abriß“ ist sechseinhalfhundert Seiten lang, also nicht gar zu knapp. Man gewinnt eine sichere Übersicht über Rählers religiöse Gedankenwelt. Ich gestehe, daß ich nicht ganz sicher bin, ob ich Rähler überhaupt zur Vermittlungstheologie stellen darf. Er hat vieles hinter sich gelassen, womit die Vermittlungstheologen sich sonst zu plagen pflegen. Ein liberaler oder konfessioneller Theolog ist er freilich sicher auch nicht. So steht er in gewisser Weise für sich. Was ihn mit der Vermittlungstheologie am ehesten in Verbindung bringt, ist ein Biblizismus, der sich doch in seinen Formeln, soweit es möglich scheint, auf der Linie der Kirchenlehre bewegt. Vergleicht man ihn z. B. mit Beck, so sieht man, daß ihm die „Kirchenlehre“ (unter Vorbehalten) der Führer durch die Bibel ist. Aber die „Kirchenlehre“ ist ihm nicht der fixe Begriff, den sie für die Konfessionellen bedeutet. Die Bekenntnisse als solche treten in keine besondere Beleuchtung, vollends nicht die lutherischen im Gegensatz zu den reformierten. Sein kirchliches Interesse ist das „evangelische“, und der „Grundartikel“ der evangelischen Kirche, die Rechtfertigung des Sünders aus Gottes bloßer Gnade, ist ihm schließlich das ein und alles der Kirchenlehre. Wenn die Vermittlungstheologie, wie ich sagte, materiell hauptsächlich von der „Erweckung“ herzuleiten ist, also im Pietismus wurzelt, für diesen nur eben von Schleiermacher (und Hegel oder auch Schelling) wissenschaftliche Formen übernehmend, so gehört Rähler in dem Maße mit zu ihr, als er ebenfalls den Pietismus zum Ausgangspunkt hat und in seiner Methode auch noch von Schleiermacher beeinflusst ist.

Rählers Pietismus ist analog demjenigen Beck's von der ungewöhnlichen Art, daß er mit systematischem Interesse in der Theologie gepaart ist. Rähler behandelt alle drei Disziplinen, in welchen sich das „Ganze“ der christlichen prinzipiellen Gedanken durchmessen läßt, die Apologetik, die Dogmatik, die Ethik. Jeder gibt er ein Epitheton: er redet von „christlicher Apologetik“, „evangelischer Dogmatik“, „theologischer Ethik“. Die erstere handelt: „Von den Voraussetzungen des rechtfertigenden Glaubens“, die zweite: „Von dem Gegenstande des rechtfertigenden Glaubens“, die dritte: „Von der Betätigung des rechtfertigenden Glaubens“. Der Wechsel des Epithetons verrät die Abstufung der Fragestellung. Die Apologetik geht aus vom „Wesen des Christentums“, indem dieses vom „Standpunkte des rechtfertigenden Glaubens aus“ betrachtet wird, und gibt alsdann eine „christliche Kritik aller Religion“. Die Dogmatik zeigt den „Heilsgrund“ in dem „rechtfertigenden Glauben an Gott, den Vater unseres Herrn Jesu Christi“, um dann Gottes „Heilsrat“ und „Heilsveranstaltung“ zu veranschaulichen. Die Ethik handelt als „theologische“ nicht von allen ethischen Themen, sondern nur von besonderen, spezifischen Fragen; sie setzt die Ideen einer allgemeinen sittlichen Organisation des menschlichen Lebens, d. h. alles, was die durch das Weltleben bedingten Ordnungsformen (Kultur, Staat u.) betrifft, voraus, um nur zu zeigen, wie der Christ, kraft seines evangelischen Glaubenslebens mit eigentümlicher Gesinnung und persönlicher Kraft begabt, als Nachahmer Christi seines Heilandes sich darin betätigt. Von Rählers vielseitigen und scharfen Reflexionen im einzelnen kann ich kein Bild zu geben unternehmen; er versucht in dem Rahmen, den er sich gesteckt hat, wirklich

alle Probleme zu entdecken und in konsequenter Durchführung seines Grundgedankens die „notwendigen“ Antworten zu gewinnen. Auch bei Kähler ist alles abgezirkelt; das ist im Grunde bei jedem energischen Systematiker der Fall: aber sein Ausgangspunkt ist reicher, als derjenige Nothes, so gewährt er mehr Anregungen. Daß er methodisch von Schleiermacher inspiriert ist, läßt sich nicht verkennen. In dem persönlichen religiösen „Erlebnis“ der „Rechtfertigung als Sünder“ fußend, stellt er seine Umschau an. Aber wenn ihm so alle Dogmatik gewissermaßen ein Bekenntnis ist, so ist ihm all unser evangelisches Bekenntnis nur der Widerhall des durch alle Zeiten der Kirchengeschichte irgendwie zu verfolgenden, in der Reformation zuerst wieder voll vernommenen und verstandenen Bekenntnisses der Apostel. Es ist Kähler eigen die Bibel, vorab das Neue Testament, als „Bekenntnis“, nämlich davon, daß man in Jesu Christo das Heil erfahren habe, zu verstehen. Das ist ein eminent lehrreicher Gesichtspunkt. Wenn die Dogmatik doch nur die Gedanken aufzuweisen hat, welche den christlichen Glauben angehen, wenn sie von Jesus also nur so zu reden hat, wie er mehr ist als eine Person für sich selbst, nämlich vielmehr eine Person für uns, so hat man allerdings von ihm von vorneherein zu handeln als dem „Heiland“. Und da das immer ein Bekenntnis ist, so ist Kählers Gedanke, daß alles „Evangelium“ nur gepredigt worden, weil die Apostel bekennen wollten, in Jesus den Heiland der Welt gefunden zu haben, ein richtiger. M. E. überspannt Kähler seinen Gedanken jedoch in bestimmter Beziehung. Das „Bekenntnis“ der Evangelisten und Apostel über Christus ist, wie mich dünkt, noch zu kontrollieren am „Faktum“; das Neue Testament zeigt auch dieses, und Christus ist wirk-

lich derjenige, wofür seine Jünger ihn genommen haben*). Kähler will das letztere keineswegs in Frage stellen, aber er zieht sich zuletzt in einer Weise auf „Erfahrungen“ des evangelischen Christen zurück, die mich daran denken läßt, daß Schleiermacher auch ihn noch in seinem Zauberbanne hält. Auch er durchbricht nicht völlig die Schranken des Empirismus in der Dogmatik, der von Schleiermacher stammt. Ahnungen oder auch eine Erkenntnis der Gefahr des Subjektivismus (Illusionismus), die an Schleiermachers Methode haftet, haben alle die Schulen, die ich besprochen habe. Abgerechnet mit Schleiermachers Methode hat keine so konsequent, wie es geschehen muß, wenn Schleiermacher uns nicht zuletzt doch bloß zu einem Hemmnis werden soll.

Ich komme hier zum Schlusse noch kurz auf A. Ritischl zu sprechen**). Soweit ich mir die Bedeutung dieses Mannes klar gemacht habe, ruht sie darin, daß er wirklich mit Schleiermachers Methode völliger und glücklicher als irgend einer gebrochen hat. Wenn ich mich nur komparativisch ausdrücke, so soll das bedeuten, daß ich Ritischl nicht lösen will aus Zusammenhängen, in denen sich das neue,

*) Kähler hat diejenigen Momente seiner Theologie, die ich hier berühre, im besondern ausgeführt in dem Vortrage „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus“ (Leipzig 1892). Daß die „Erzählung“ von Christus nicht unabhängig ist von dem „Bekenntnis“ seiner Jünger zu ihm, macht diese Erzählung doch nicht so tendenziös, daß man nicht mehr „geschichtlich“ erkennen könnte, wer Jesus wirklich gewesen. Ich gestatte mir hier auf meine eingehende Besprechung der Position Käblers in der Theol. Literaturzeitung 1894, Sp. 165—170, hinzuweisen.

**) Vgl. zu dem weiteren meinen Aufsatz „In Sachen der Ritischlschen Theologie“, Christl. Welt 1898 Nr. 3 und 4. Ritischl starb 1889.

was er geboten hat, immerhin nur als ein relativer Fortschritt darstellt. Ritschl ist kein so selbständiger Theolog gewesen, wie Schleiermacher. Vergleicht man den letzteren mit den Theologen vor ihm oder neben ihm, so sieht man, daß er zunächst im vollsten Sinne ein „einsamer“ Mann gewesen ist. Seine Weltanschauung war ja nicht als solche seine Tat. Aber dem größeren, von dem er gefangen war, dem eigentlichen Schöpfer der neuen Empfindungs- und Betrachtungsweise, hat er sich als Schüler auf einem Gebiete erwiesen, an welches dieser wohl zuletzt gedacht. Als Theolog, als Dogmatiker, hat Schleiermacher aus dem vollen geschöpft und eine originelle Totalleistung zu Wege gebracht, wie niemand unter den „wissenschaftlichen“ Vertretern des evangelischen Christentums vor ihm und auch niemand nach ihm. Er hat einen Wurf gewagt und vollbracht, wie ihn derjenige tut, der Epoche macht. Ritschl ist nicht in diesem Sinne ihm zu vergleichen. Aber er hat innerhalb der Epoche, die durch Schleiermacher begründet ist, eine neue Phase eingeleitet. Die unmittelbaren Impulse, die von Schleiermacher ausgegangen, haben sich erschöpft in den drei großen „Schulen“, die ich charakterisiert habe. Für Ritschls Theologie ist diejenige Schleiermachers die Voraussetzung. Aber er erreicht eine andere Staffel. Die drei genannten Schulen, welche in der Mitte des Jahrhunderts geherrscht haben und beim Erscheinen von Ritschls großem dogmatischem Werk die „besitzenden“ waren, haben — ich finde das begreiflich — der Ritschlschen Theologie nicht gerade einen freundlichen Empfang bereitet. Es gibt noch heutiges Tages Leute, die es kaum vermögen, von theologischen Dingen zu reden, ohne zuletzt auf die Ritschlsche Richtung wenigstens mit einem *Ceterum censeo hanc scholam*

esse delendam zu sprechen zu kommen. Andere waren gewillt, dem neuen Manne gerecht zu werden. Ich bin weder der Meinung, daß alle Vorwürfe gegen Ritschl unzutreffend waren, noch auch der, daß er seinen „Schülern“ nichts zu tun übrig gelassen habe. Ich rede hier von meinen nächsten wissenschaftlichen Freunden und Genossen und gedenke daher kein Aufhebens zu machen von dem, was in Ritschls Schule im einzelnen gearbeitet worden ist. Niemand von uns nimmt für Ritschl eine Originalität in Anspruch, die gestattete neben diesem Meister der anderen Meister in der Theologie, die unser Jahrhundert gesehen hat, zu vergessen. Ritschl hat von seinen Zeitgenossen vieles gelernt. Nur darum hat er es in seiner Weise weiterzubringen vermocht. Ich möchte Ritschl so darstellen, wie er sich seinen Schülern zeigt. Der Haß macht scharfsichtig. Ritschls Gegner haben seine Blößen empfunden. Vieles kann abgewiesen werden, nicht alles. Scharfsichtiger als der Haß macht die Dankbarkeit. Ritschls Schüler, das heißt die älteren und literarisch gegenwärtig bekanntesten, sind durchweg Männer, die nicht eigentlich zu seinen Füßen in der Vorlesung gesessen haben, m. a. W., die nicht von ihm ihre ersten theologischen Eindrücke geschöpft haben. Sie haben mit anderen „Richtungen“ gebrochen gehabt, als sie sich ihm zuwandten. Wenn wir unsere „Lehrer“ nennen sollten, so hätten die meisten Erlanger Theologen oder Vermittlungstheologen zu nennen. Wir sind nicht danklos gegen diese geworden, als wir gegen Ritschl dankbar wurden. Es handelt sich eben um keine absoluten Gegensätze.

Was Ritschl von Schleiermacher angenommen, ist eine Summe allgemeiner Anregungen. Er hat von ihm gelernt, daß die Religion ein Ding sui generis ist. Die

Theologie, die reine Lehre, ist nicht das Maß der Religion. Religion und Moral fallen auch nicht zusammen. Er schildert die Religion zwar nicht in erster Linie als Gefühl; er bevorzugt den Ausdruck „Selbstbeurteilung“. Alle geistigen Kräfte des Menschen erachtet er als beteiligt an der Religion. Sie erregt das Gefühl, sie ist getragen vom Willen, sie erfüllt das Herz und die Gedanken. Aber gerade das ist auch Schleiermachers Meinung, wenn man seine Theologie vom Wesen des Gefühls und seine besondere Idee über das „schlechthhinige Abhängigkeitsgefühl“ sich richtig vergegenwärtigt. Freilich taucht sogleich hier auch eine fundamentale Differenz zwischen Ritschl und Schleiermacher auf. Sachlich ist die Religion für Ritschl eine sehr andere Art von Stimmung oder „Selbstbeurteilung“ als für Schleiermacher. All das, was bei Schleiermacher mit der Beurteilung des Menschen als Mikrokosmos zusammenhängt, hat bei Ritschl keine Parallele. Das Universum und All-Leben spielt für ihn im Religionsbegriff keine Rolle, wenn er auch von Schleiermacher mit Recht die Erkenntnis übernommen hat, daß man Gott nie ohne die Welt habe. Für Ritschl genügen zumal ferner die Werturteile nicht, die sich an die Idee von der Weltharmonie, gar von der bloßen formalen Geistigkeit und Vernünftigkeit des Weltprozesses, anschließen. Dagegen hat er von Schleiermacher wieder angenommen die Erkenntnis von dem „positiven“ und „gemeinschaftlichen“ Charakter jeder echten Religion. Das Christentum ist auch ihm die sittliche Religion. Und im Christentum hängt alles, was es spezifisches hat, an der Person Christi. Von Schleiermacher stammt schließlich unzweifelhaft das bestimmt konfessionelle (lutherische) Moment in Ritschls Theologie. Er hat es sich von Schleiermacher sagen lassen,

daß der Dogmatiker nicht vorübergehen darf und kann an den geschichtlichen Ausgestaltungen des Christentums. Freilich muß ich mich hier schon vorsichtig ausdrücken, um nicht gewisse Grenzlinien, die noch zur Sprache kommen sollen, zu verwischen. Wenn Ritschl in der inhaltlichen Vergegenwärtigung des Wesens der Religion und des Christentums von Schleiermacher abweicht, so ergeben sich hier eine Menge von konkreten Berührungspunkten mit der konfessionellen und der Vermittlungstheologie. Daß Ritschl von Hofmann vieles gelernt hat, ist nicht zu verkennen. Auch Rothe ist für ihn nicht gleichgültig gewesen. Gerade von ihm wußte er sich doch durch die „spekulativen“ Züge in dessen System scharf geschieden. Daß Rothe wie Ritschl das „Reich Gottes“ als einen kardinalen Begriff behandelt, stammt bei beiden von Schleiermacher. Denn gerade dieser verwendet auch schon diesen Terminus für die konkrete Ausführung des „teleologischen“ Charakters des christlichen Monotheismus. In der speziellen Auffassung des Gottesreiches und seines Gesetzes (des Sittengesetzes) steht Ritschl weit ab von Rothe. Ihm lag es fern, sich das Gottesreich zu vergegenwärtigen von Spekulationen aus, die von der Idee der absoluten Komplettheit aller „denkbaren“ Individualitäten getragen sind und außerdem die vollkommene „Organisierung der Materie“ durch den Geist als das Ziel setzen. Seine Idee war viel schlichter, er wollte nur das aussagen, was Jesus aussagt. Hier komme ich auf den springenden Punkt in Ritschls System.

Derselbe ist m. E. darin zu erkennen, daß Ritschl nicht vom „frommen Bewußtsein“ ausgeht, sondern vom „Evangeliem“. Ritschls Methode ist im Prinzip eine umgekehrte, als diejenige der drei anderen geschilderten

Schulen. Die Dogmatik ist für ihn nicht Schilderung oder Ausdeutung eines Tatbestandes von Frömmigkeit innerhalb der christlichen Gemeinde, sondern Nachweis und möglichst vollständige Entfaltung der Norm aller Frömmigkeit in der christlichen Kirche. Wenn es mir gelungen ist, eine richtige Vorstellung von den Schulen zu gewähren, welche ich unter dem Titel der „Romantik in der Theologie“ zusammenfasse, so wird man bemerkt haben, daß es dort an Anläufen, diejenige Position, die Ritschl einnimmt, bereits zu gewinnen, nicht fehlt. Die Vermittlungstheologen sind hier die direktesten Vorarbeiter für Ritschl gewesen. Sie alle bleiben doch irgendwo in der „Bewußtseinstheologie“ stecken. Gegenüber der Erlanger Schule ist an dem Titel von Hofmanns größtem Werke der Gegensatz rasch und kurz klar zu machen. Ritschl behandelt die heil. Schrift, die Offenbarung, nicht mehr bloß als Kontrolle für den Inhalt des „christlichen Selbstbewußtseins“, sondern als Quelle desselben so, daß sie ihm die Ansprüche bezeichnet, welche Gott an die Menschen stellt. Er ist regiert von dem Gedanken, daß es einen Glaubensgehorsam gibt und daß die Dogmatik nach der Offenbarung Gottes in Christo angibt, worauf sich der Glaubensgehorsam zu beziehen hat. Er stellt nicht den Aussagen eines mit seiner Kirche und ihren Erfahrungen geeinten, sich von der Kirche, deren Predigt und Sakrament innerlich bedingt wissenden frommen Individuums zuletzt einen „Schriftbeweis“ zur Seite, sondern entwickelt den gegebenen Gehalt der Offenbarung so, daß er dem Individuum zeigt, wonach es sich zu richten hat, um ein kirchlicher, evangelischer, lutherischer Christ heißen zu können. Denn die lutherische Kirche ist ihm vor den anderen diejenige, die sich nach dem Evangelium richten

will, in der das „Wort Gottes“ verkündigt wird, damit es Glauben erwecke und rechte Christen bilde. Man hat zuweilen bemerkt, daß Ritschls Theologie einen eigentümlich „autoritären“ Charakter trage. Man hat von einem „gesetzlichen“ Zuge an dieser Theologie gesprochen. Das war in mißverständener Form diejenige Beobachtung über dieselbe, die ich soeben habe bezeichnen wollen. Von „Gesetzlichkeit“ ist darum bei Ritschl nicht zu reden, weil ihm die Offenbarung Gottes keine mechanische Wahrheitsmitteilung ist, die blinde Autorität sein wollte und stumme, innerlich unvermittelte Unterwerfung verlangte! Ihm ist die Offenbarung eine Größe, welche freudigen Widerhall in den Gemütern weckt, weil sie uns wirklich „offenbart“, klar macht, was unser „Heil“ ist.

Das bringt mich auf ein weiteres. Wenn Ritschl die Offenbarung, das Evangelium, die heil. Schrift, als solche zum Ausgangspunkte der Dogmatik macht, so ist ihm dabei immer alles einheitlich zusammengefaßt in der „geschichtlichen Person Christi“. Christus ist ihm der „Erkenntnisgrund“ für alles an Gott. Nur was an Christus, dem „Sohne“, in dem der „Vater“ das Abbild seines Wesens soweit hat, als derselbe uns Menschen offenbar sein will und kann, von Gott zu erkennen ist, geht den Glauben an. Es ist klar, mit wievielen anderen Theologen Ritschl sich hier berührt; er ist doch konsequenter, freier, klarer, als sie alle. Mit Hofmann teilt er den Gedanken einer „Heilsgeschichte“, einer langen Reihe von Taten und Stiftungen Gottes. Ich zweifle nicht, daß er von Hofmann es gelernt hat, die Offenbarung sich unter der Form von geschichtlichen Werken Gottes an den Menschen, vorzustellen. Aber ihm ist in der Geschichte immer der „Mensch“ das größte Werk, die eigentliche Schenkung Gottes. Zuletzt

ist für Ritschl Christus als Person ein und alles. Nicht „Institutionen“ mit wunderbarem Geheimfönn sind ihm die Form der Wirksamkeit Gottes zu unserem Heile, sondern „Moses und die Propheten“ und „Christus und die Apostel“. Alles geht auf Christus hin und von ihm aus. Ihm bereiten die Alten die Bahn und von ihm geben die frohe Botschaft weiter an alle Welt seine Jünger, die Apostel, die Kirche. Indem ihm die lebendigen Personen und ihre „Berufswirksamkeit“ die Form der Offenbarung, die bleibenden, durch alle Zeit fortwirkenden Träger der Geschichte, in der zuletzt der christliche Glaube möglich geworden ist, sind, so stellt sich ihm die Bibel als Buch so dar, daß sie ihm Dokument für die Erkenntnis der Wirklichkeit mit Bezug auf jene Personen, zuletzt und zuoberst mit Bezug auf Jesus Christus, ist. Aber er versteht das so, daß er für sie selbst keinen literarischen Offenbarungsscharakter in Anspruch nimmt. Sie ist ihm die an und für sich nicht anders als irgend eine Geschichtsquelle zu stande gekommene Produktion zuerst der alttestamentlichen, dann der ältesten christlichen Gemeinde über das, was sie „gesehen und gehört“ hatte. Es ist ihm kein Bedürfnis, wie Hofmann, zwischen jedem und allem in der Bibel geheime geistliche Verbindungsfäden herauszufinden. Seine Exegese ist oft nicht minder gewalttätig als die Hofmannsche, aber sie ist überall „historisch“, nie „pneumatisch“. Kein Zweifel, daß ein Mann wie Röhler in weitem Maße in seinen Gedanken Ritschl prinzipiell zur Seite geht. Da er erheblich später als Ritschl geschristfstellert hat, wird man zum Teil Einfluß von Ritschl auf seine Gedankenwelt annehmen dürfen. Die Differenzen im einzelnen ließen sich nur zeigen, wenn ich mir gestatten könnte, die beiderseitige Vorstellung vom Inhalte der Offenbarung genauer

zu schildern. Irrte ich nicht, so ist Röhler stark von Hofmann beeinflusst in der Auffassung davon, wie sich die Heilsgeschichte darstelle. Das „Bekenntnis“ der Apostel lautet nach ihm oft so, daß man Hofmann zu hören meint. Hofmann gegenüber hat Röhler jedoch mit Ritschl dadurch ein großes Maß von spezifischer Berührung, daß auch ihm die Spekulationen über Naturverklärung (durch das Abendmahl u.) fern liegen. Röhler sieht wie Ritschl überall auf das, was in der Person Jesu als solcher, in der Gesinnung, dem Willen, der Berufsleistung Jesu als Messias, offenbar und praktisch wirksam geworden ist. Ich will die Differenz zwischen beiden Theologen nicht im allgemeinen tagieren, sondern nur bezeugen, daß mir Ritschls spezielle „Schulweisheit“ über Christus nicht etwa das letzte Wort darstellt, was auch nur dermalen zu sprechen wäre. Röhler macht auf wesentliche Momente aufmerksam, die bei Ritschl nicht zu ihrem Rechte kommen. Ritschls theologisches Prinzip ist unendlich viel reicher, als Ritschls System. Jeder, der sich ernstlich um Christus bekümmert, kann neues neben Ritschl aufbringen. Kein solcher auch wird auf die Dauer von Ritschl gering zu denken imstande sein. Denn Ritschl hat freilich so vieles beigetragen zur Förderung des Christusverständnisses, daß jeder zuletzt zugeben wird, bedeutames durch ihn gelernt zu haben. Er hat viel altes Gut, welches man nicht mehr würdigte, wieder in sein Recht eingesetzt, und er hat wahrlich daneben reiches neues Gut aufgespeichert in den Kammern seiner großen Werke. Aber das Objekt, um welches er sich bemüht hat, ist unausschöpfbar. Wir finden noch alle Tage weiteres einzusammeln.

Noch ein drittes hebe ich mit Bezug auf Ritschls

Methode hervor; daran mag es hier genügen. Zu den fremdartigsten Zügen an Ritschls Theologie gehört für viele die Plerophorie, mit welcher er derselben lutherischen Charakter vindiziert. Wie weit Ritschl dabei im Rechte ist, brauche ich nicht zu erörtern; meine persönliche Meinung geht dahin, daß Ritschl sehr wichtige Punkte der Gedankenwelt Luthers und der Symbole, für welche die „Konfessionellen“ kein Auge gehabt, in seiner Weise auch einseitig hervorgekehrt hat. Aber das, worauf es mir im Augenblick ankommt, ist die Klarlegung des methodischen Moments an Ritschls System, welches hier zu Tage tritt. Wenn Ritschl nicht mehr die Absicht hat, irgend einem „kirchlichen Bewußtsein“ als solchem Ausdruck zu verleihen, so hindert ihn das nicht, die Dogmengeschichte und Symbolik im weitesten Umfange zu benutzen. Es gehört zu Ritschls Bedeutung, daß er der Geschichte der Christenheit, zumal der Entwicklungsgeschichte ihres Verständnisses vom Christentum bez. von der Offenbarung, unausgesetzte Studien zugewendet hat. Ritschl war Kirchen- und Dogmenhistoriker ehe er Dogmatiker wurde. Er hat bekanntlich zuerst Ansehen gewonnen durch seine Darstellung der „Entstehung der altkatholischen Kirche“. Es war ihm unverborgen, wie dringend der Dogmatiker der Kenntnis von der Arbeit seiner Vorgänger bedarf, um seiner Aufgabe genügen zu können. Er wollte wissen, wie ein Augustin, vor allem ein Luther, ein Calvin u. die Offenbarung Gottes in Christo verstanden haben, nicht um sich in diesem Verständnis zu binden, wohl aber um ihrer Handreichung zur vollen Ausschöpfung der Offenbarung nicht zu entraten. Ein Dogmatiker, der heutiges Tages alles „allein“ machen will, der gewissermaßen von vorne erst anfängt, begibt sich eines zwar oft gefährlichen (unvermerkt Vorurteile schaffenden),

dennoch unendlich wertvollen, ja unentbehrlichen Hilfsmittels, desjenigen, welches ihm die Mühewaltung der früheren Theologen um den Gehalt der Offenbarung in der Geschichte bereit gestellt hat; er kann nicht erwarten, mit einem Anlaufe alles das zu erkennen, was in den Jahrhunderten seither von allen zusammen langsam erkannt worden ist. Wer in gesunder Weise Dogmatik treiben will, knüpft an bei der Arbeit der Vergangenheit. Wenn ich so rede, so wird mancher von Ihnen den Eindruck haben, als dächte ich mehr an einen Mann wie Thomasius, als Ritschl. In der That hier liegt ein Punkt vor, wo Ritschl sich mit Thomasius berührte. Er sah die Dinge doch sehr anders an als Thomasius. Ich wies darauf hin, wie letzterer von Hegel beeinflusst sei in seiner Vorstellung vom Werte der Dogmengeschichte. Ritschl ist umgekehrt derjenige, der uns recht eigentlich in der Dogmengeschichte von Hegel befreit hat. Für Ritschl ist die Dogmengeschichte kein von immanenter „Notwendigkeit“ oder „Sicherheit“ beherrschter Prozeß; sie bedeutet ihm nicht die successive „Selbsterpliation“ des „christlichen Bewußtseins“ in der „Kirche“. Sie ist ihm nüchterner Weise die Geschichte der Bemühung gewissenhafter christlicher Theologen um die Wahrheit — oft auf Fehllege hinausgeführt, indem der Offenbarung nicht gedacht, oder indem sie willkürlich und verständnislos behandelt wurde, oft durch Helden des Verständnisses auf Höhen geführt. Der größte Held, der Befreier des Evangeliums, war ihm Luther. Nicht nach irgendwelcher abstrakten religiösen Gewißheit ist ihm Luther der Führer in der Dogmatik, wohl aber, weil er in ihm denjenigen sah, der das Evangelium tatsächlich am richtigsten gedeutet habe. In diesem Sinne war er „Lutheraner“. Er unterwarf sich den Symbolen nicht a priori, aber er erkannte,

wie hoher Ehren sie wert seien. Er war nicht „Lutheraner“, weil er, sich selbst analysierend, sich nun einmal als solchen „entdeckte“, sondern weil er erkannte es sein zu müssen im Gehorsam gegen das Evangelium, welches Luther richtiger als irgend jemand seit der Zeit der Apostel zu deuten gewußt. Er ging nicht aus vom lutherischen Standpunkt, um dann zu fragen, ob er auch gewiß der „biblische“ sei, sondern er endete bei demselben, weil er sah, daß er der biblisch richtige ist.

Ritschl hat keine zusammenhängende Darstellung des christlichen Lehrsystems hinterlassen. Er hat nur eine große dreibändige Monographie „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ herausgegeben, daneben einen Grundriß der christlichen Lehre für Gymnasien. Es hängt damit zusammen, daß er sich nie ausführlich und vollständig über seine Methode ausgesprochen hat. So hat es den meisten verborgen bleiben können, daß das eigentümliche, das „neue“ an seinem System seine Methode ist. Ich meine, ich sei der erste, der dies ausspricht, oder hervorhebt in der Absicht, seinen historischen Ort zu bezeichnen. Die Gesichtspunkte, die ich angeführt habe, sind von mir sehr frei formuliert worden. Ich glaube, es ist Ritschl selbst nicht ganz zum Bewußtsein gekommen, daß er gerade in der Methode einen neuen Weg einschlug. Im einzelnen zeigt er sich sogar zuweilen noch wirklich beeinflusst von der „alten“, der analytischen, der Schleiermacherschen Methode. Ich meine zu sehen, daß diejenigen, die es sich zur Ehre anrechnen, „Ritschlianer“ genannt zu werden, bemerkt haben, man wandle richtig auf der Bahn dieses großen Lehrers der evangelischen Theologie, wenn man, im einzelnen unabhängig von ihm und selbständig, sich von ihm hinweisen lasse auf die Aufgabe, das christ-

liche Lehrsystem, zunächst die Dogmatik, zu gestalten von dem Gedanken aus, daß über Gott zu denken sei *ὡς περὶ Χριστοῦ*. Gottes geschichtliche Selbstbezeugung der Anfangs, nicht der Schlusspunkt der dogmatischen Reflexion, — dies hervorgekehrt zu haben ist Ritschls Bedeutung, die bleiben wird, auch wenn noch so viel im einzelnen von seinen Gedanken hinfällig wird.

Der formale Frontwechsel, den Ritschl in der systematischen Theologie vollzogen hat, bedingt einen neuen Entwurf der Darstellung der Dogmatik. Die Fragestellung, die Weise die Probleme anzufassen, ist bei ihm notwendig eine andere, als man sie dort trifft, wo das Objekt der Behandlung das fromme Bewußtsein ist. Indem Ritschl dem *ὁς μοι τοῦ σῶ* in anderer Weise genügt, als die „romantisch“ gerichteten Theologen, so tritt ihm jedes Lehrstück der Dogmatik von einem anderen ersten Gesichtspunkt aus entgegen, als diesen. Daher ist oft gar keine unmittelbare Auseinandersetzung möglich. Von beiden Seiten müßte man die Gedanken oft erst „übersetzen“, ehe man sie wirklich vergleichen könnte. Daß das nicht bemerkt wird, macht den Streit um die Ritschlsche Theologie im einzelnen noch oft unfruchtbar. Ritschls Gegner fassen, wenn sie konsequent sind, immer wieder in subjektiven Momenten Posto, um zu den christlichen Objektivitäten zu gelangen. Ritschl umgekehrt. Er zeigt, was objektiv an Gotteserkenntnis im Blicke auf den geschichtlichen Christus entsteht, und hält die christliche Subjektivität an, sich darnach zu bemessen und zu bescheiden. Ritschl kann die Spekulation nirgends gebrauchen. Aber er weckt das Interesse der schärfsten historischen Prüfung der Offenbarungstatsache. Schleiermachers Methode war doch praktisch eine sehr gefährliche gewesen! Selbst bei allen

Kautelen, welche man allmählich anzubringen gelernt hatte, war sie die Mutter vieler Selbsttäuschungen und einer Unsumme von Rechthaberei in der Theologie. Hegel begleitete seine Gedanken zum Überfluß mit einer aprioristischen Konstruktion, die ihre absolute Wahrheit dartun sollte. Das hat vollends dazu gereicht, die Theologen einzuschläfern und mit einer Sicherheit auszustatten, die nachgerade eine wahre Kalamität wurde. Man wollte ja die christlichen „Erfahrungen“ auf ihrer geschichtlichen Höhe, in ihrer vollen kirchlichen Reife, erfassen und die Rundschau des Systems nur von hier aus vornehmen. Aber wer verbürgte, daß man wirklich die geschichtliche Höhe treffe, und was ist alle geschichtliche Höhe gegenüber dem Ideal oder der Norm, die uns vielleicht zeigt, daß, was wir für eine Höhe des Christentums in der Geschichte halten, ja was vielleicht wirklich die Höhe alles geschichtlich erreichten, von der Kirche assimilierten, zum Gemeingut erhobenen Verständnisses des Christentums, aller gewonnenen geistlichen Erfahrung ist, daß das doch noch ein sehr geringes Niveau darstellt? An Schleiermachers Methode haftet die große Gefahr, daß die Theologie sich fangen läßt von einer Stimmung in der Kirche, die der philiströsen Überzeugung, daß wir es so gar herrlich weit gebracht haben, entspringt und entspricht. Diese Stimmung ist wirklich sehr verbreitet! Die kirchlichen Leute unter uns sind vielleicht gar nicht für ihre Person, aber für ihre Konfession, etwa die lutherische, sehr durchdrungen von dem Rechte dieser Stimmung. Nun ist Ritschl nicht etwa der Mann, der uns Evangelischen, sage ich sofort: uns Lutheranern, die Liebe zu unserem geschichtlichen Kirchentume, zu unserer überlieferten religiösen Art, zu unseren Bekenntnissen, nehmen wollte. Ich habe den konfessionellen Zug seiner Theologie berührt,

und gleich mir bezeugen es viele, daß sie gerade durch ihn ihre Freude an und ihr Zutrauen zu dem lutherischen Kirchenthum der Geschichte gewonnen haben; er hat vielen den Mut gegeben, ja es zur Gewissenspflicht gemacht, sich gerade als Lutheraner zu bekennen, nachdem sie bis dahin Scheu gehabt, so deutlich historisch Partei zu nehmen. Allein für ihn ist der Protestantismus, das Luthertum, nicht die wunderfame, unentrinnbare, zwingende Gegebenheit seiner religiösen Persönlichkeit, eine Form von Christentum, die man nur „rechtfertigt“, (wahrlich nicht selten aus der Noth eine Tugend machend), sondern es handelt sich für ihn dabei um eine freie Form. Man habe seine Konfession, „als hätte man sie nicht“, das war seine Stimmung; das Pauluswort, auf welches er gerne anspielte, bedeutet ja nicht, daß man seinen Besitz geringschätzen solle, wohl aber daß es keinen irdischen Besitz gebe, der so eins wäre mit dem Heile des Christentums, daß ein Christ ihn nicht auch einmal fahren lassen könnte, wenn er besseres erlangen kann, wenn er erkennt, wie sein „Besitz“ ihn hemmt, Christo ganz zu gehören. Nicht was die lutherische Kirche schon versteht von Christus, nicht was sie sich schon angeeignet hat in geistlichen Erfahrungen, ist ihr „Ruhm“, sondern daß sie weiß, daß für den Christen das Evangelium Christi allein gilt, und daß sie demnach weiß, wo wir mehr lernen können, als wir wissen, wo wir reicher werden, als wir sind. Wenn man die Werke, welche die Schleiermachersche Methode befolgen, genau durchnimmt, stößt man fast in allen auf Punkte, wo eine einfache kategorische Behauptung, die christliche Erfahrung sage das und das, im christlichen Bewußtsein sei enthalten das und das, auftritt, die einen lediglich verblüfft. Es eröffnen sich dann zweierlei Wege. Entweder man glaubt sich verpflichtet,

Bescheidenheit zu üben, und beugt sich vor dem geistlichen Reichthum dessen, der da Zeugnis über sich gibt. Es reden insolge dessen heute wirklich viele von allerhand wunderbarer christlicher Erfahrung, ohne, wenn sie ehrlich sein wollten, bezeugen zu können, daß sie aus eigener Erfahrung sprächen. Man ergänzt das bißchen Armut, was man wirklich selbst in geistlichen Dingen besitzt, durch den großen Besitz des Lehrers, der oft auch schon nicht viel anders mehr bedingt ist. Die „Erweckung“ liegt schon recht weit hinter uns; die auf sie zurückführenden Linien sind im einzelnen schon vielfach undeutliche, künstlich und dürftig aufrecht erhaltene. Es herrscht heute ein *jurare in verba magistri* in weitesten Kreisen der kirchlichen Theologie — bei der liberalen steht es vielfach nicht besser! — wie es der evangelischen Theologie wenig würdig ist. Oder der zweite Fall. Man kann sich nicht entschließen nachzureden, was die andern reden; man läßt sich nicht aufreden, was man nicht selbst erfährt; man wird deß tief inne, wie wenig man doch hat, man sieht zugleich keinen Weg vor sich, wie man mehr bekommen soll, ja auch nur wie man festhalten könne, ehrlich und treu, was man etwa aus der Jugend übernommen hat — dann zerfällt man mit der Theologie und, was schlimmer ist, mit dem Christentume selbst. Das ist auch ein Weg, den viele in unseren Tagen gegangen sind. Natürlich fehlt es auch nicht an solchen, die auch nach Schleiermacherscher Methode zu wirklicher innerer „Erfahrung“ vom Heile in Christo kommen. Das sind diejenigen, die zuletzt den Herrn selbst gesehen haben und nur aus der Schablone, in der sie sich wissenschaftlich zu bewegen gelernt haben, nicht oder nicht ganz sich zu befreien vermögen. Ritschls Methode hat den Vorzug, daß sie von vornherein auf die Norm des Glaubens hinweist. Durch

sie erfährt man zunächst, was notwendigerweise dazu „gehört“, daß man von Christentum reden dürfe, zugleich, welches der Weg sei, wie man gläubig werde, werden könne. Einem Ritschlianer ist die Qual der Selbstanalyse erspart; er wird nicht „wissenschaftlich“ zu ergründen suchen, wie reich oder wie arm sein Herz ist; er braucht nicht von sich selbst aus die Momente zu fixieren, die ihm und anderen klar machen sollen, was der Inhalt des Christentums ist. Fällt damit auf der einen Seite die Gefahr hin, eitel zu werden auf die Erfahrungen, die man gemacht hat, vielleicht vor anderen gemacht hat, so fällt auch die Gefahr hin, bange und verzagt zu werden, wenn man sich nicht in der Verfassung findet, um anderen ein „Muster“ zu gewähren. Wenn man die „Kirche“ zwischen sich und Christo einschaltet, um von ihren „Erfahrungen“, ihrem „Bewußtsein“, ihrem Bekenntnis, zu rühmen, so steht es nicht viel besser. Es ist ein großes Ding um die Kirche, die Gemeinde derer, die den Glauben gehalten haben. Wir wollen auch als Theologen uns nichts entgehen lassen, was uns die „Kirche“ anraten kann. Aber die Kirche glaubt nicht an sich selbst, sondern an das Evangelium, an die Offenbarung, an Christus. Wer sich zu Christus wendet, lediglich um ihn auf sich wirken zu lassen, sich von ihm die Gedanken über Gott, die uns in der „Religion“ leiten und bewegen sollen, erwecken zu lassen, der kann, wenn er erst begonnen hat zu verstehen, als Theolog immer voll sein von der Größe der Sache, mit der er es zu tun hat, auch wenn er sich selbst sehr arm weiß, ja gerade dann am gewissesten.

Nachtrag.

Es ist nicht unberechtigt, wenn der Leser der vorstehenden Abhandlung wünscht, daß ich noch in der Kürze die Linie verfolge, die von der Zeit her, bei welcher die obige Darstellung abbricht, zur Gegenwart hinüberführt. Ich müßte blind sein, wenn ich nicht bemerkte, daß bereits wieder ein Wechsel in den theologischen Strömungen eingetreten ist. Gerade die Zeit bald nach Albrecht Ritschls Tod bezeichnet einen abermaligen Einschnitt in der Entwicklung der Theologie, von dem sich noch erst zeigen muß, wie tief er geht. Zwar die Richtungen, die ich charakterisierte, sind noch alle auf dem Plane. Auf seiten der liberalen Theologie hat Pfleiderer in wiederholten Auflagen seiner Religionsphilosophie zeigen können, daß er noch rüstig in der geistigen Arbeit steht. Die konfessionelle Theologie speziell Frankischer Richtung hat an Schmels einen Fortführer gefunden. Eine Gesamtdarstellung der Dogmatik in ihrem Sinn hat der gegenwärtige Altmeister der lutherischen Theologie, Alexander von Dettingen, in einem dreibändigen Werke geboten. Was die Vermittlungstheologie betrifft, so ist sie von Friedr. Nitzsch († 1898) mit einem „Lehrbuche der evangelischen Dogmatik“ bereichert worden. Auf seiten der

Theologen, die Ritschl nahestehen, hat Hermann Schulz in einem inhaltvollen dreifachen „Grundriß“ (der „christlichen Apologetik“, der „evangelischen Dogmatik“ bez. „Ethik“) seine schon vorher in der Monographie über „Die Lehre von der Gottheit Christi“ erkennbar gemachten Zeitgedanken kurz allseitig dargelegt. Neben ihm ist Reischle ebenfalls mit einem Grundriß der Dogmatik (und Ethik), Raftan mit einer ausführlicheren Darstellung derselben hervorgetreten. All diese Werke repräsentieren jedoch nur wenig von dem Fortschritt, den eine jüngere Generation von Theologen für notwendig erachtet und anzubahnen unternommen hat. In dem letzten Dezennium ist das Studium der vergleichenden Religionsgeschichte zu hoher Blüte gelangt, und von da aus sind neue Methoden und Probleme für die Theologie, auch die Dogmatik, signalisiert. Es ist an sich nicht verwunderlich, daß das Interesse an der Ritschlschen Theologie und der Streit um sie flauer zu werden begonnen hat. Als 1897 das Werk von Effe, „Die theologische Schule Albrecht Ritschls“, erschien, das erste von seiten eines Nichtritschlianers, welches Verständnis genug verriet, um in freundlicher Weise zu wägen und zu würdigen, urteilte ein Kritiker, daß es bereits zu spät erscheine, um dem Ritschlianismus einen Dienst zu tun. Auch mit dieser Richtung gehe es offensichtlich zu Ende, ihre Zeit sei vorbei. Wer einen allgemeineren Überblick über die Geschichte besitzt, wird nicht verkennen, daß geistige Strömungen, wissenschaftliche Richtungen in ihrer ersten Gestalt selten länger als ein Menschenalter sich behaupten und in dem Augenblick, wo sie in gewisser Weise sich durchgekämpft haben, vollends zu erliegen scheinen, indem die Geister, die sie selbst herbeigerufen haben, über sie hinauszuschreiten beginnen.

Die jetzige jüngere Generation, die sich u. a. ein Verdienst daraus macht, eine „unkirchliche“ (richtiger: außerkirchliche) Theologie zu pflegen, ist größtenteils durch die Schule Ritschls selbst in seinen letzten Jahren oder durch die Schule älterer Ritschlianer hindurchgegangen. Soeben hat Gottschick in einem Aufsatz über „Die Entstehung der Losung der Unkirchlichkeit der Theologie“*) die Zusammenhänge, die in dieser Beziehung bestanden und die sich zu Gegensätzen umgebildet haben, gut dargelegt. Er zeigt richtig, welche Dienste innerlicher Art uns Älteren zu seiner Zeit Ritschl getan hat, indem er uns einen ungeahnten Reichtum an theologischen Problemen erschloß. Diejenigen, die jetzt vielmehr über Ritschl hinausstreben, haben wie ein fertiges empfangen, was wir wie eine Aufgabe übernahmen. Sie haben jetzt ihrerseits den Eindruck, als ob der Ritschlianismus die Theologie habe an Problemen verarmen lassen. Ich kann diesen Eindruck psychologisch verstehen und spreche ihm auch sachlich nicht jede Berechtigung ab. Er knüpft in erster Linie dabei an, daß der Ritschlianismus die Theologie sehr streng auf sich selbst gestellt hatte, zwischen ihren Aufgaben und denen der Philosophie, besonders der Metaphysik, einen tiefen Graben aufgeworfen hatte und in dem Gedanken der Offenbarung eine sturmfreie Position einzunehmen überzeugt war. Um den letzteren Gedanken wird sich der eigentliche Streit des Ritschlianismus und der „religionshistorischen Schule“ konzentrieren.

Aber es ist nicht viel damit geschehen, daß hier der Gegensatz einfach fixiert wird. Wichtiger ist, die Motive kennen zu lernen und auf ihren Belang zu prüfen, die

*) Vgl. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1903, S. 77 ff.

schließlich die „Jugend“ zu dem Versuche drängten, es eben wieder „anders“ zu machen. Soweit die systematische Theologie in Betracht kommt, hat besonders Tröltzsch die Wortführung übernommen und in einer Reihe von größeren und kleineren Abhandlungen, vielfach selbst noch tastend, antithetisch mehr als thetisch formuliert, worum es sich handele. Es sind hauptsächlich zwei Gesichtspunkte, auf die er sich stützt und die er im Namen einer mehr oder weniger großen Zahl von Genossen mit guten gelehrten und dialektischen Mitteln versicht. Das sind in der Kürze die folgenden.

Zunächst komme es darauf an, die Theologie rückhaltlos in den Zusammenhang alles wissenschaftlichen Denkens und Forschens einzuordnen. Die Theologie dürfe nicht wie eine Insel angesehen werden, auf der man ein Sonderleben führe. Sie müsse sich klar machen, daß sie ihr wissenschaftliches Ansehen behaupten, vielmehr wiedergewinnen — denn es sei eigentlich längst eingebüßt — nur dann könne, wenn sie darauf verzichte, ihre Erkenntnisse nach anderen Methoden zu produzieren, als die „weltlichen“ Wissenschaften, als Natur- und Geschichtswissenschaft und Philosophie. Nicht als ob die Art, wie die Natur zu ergründen und die Geschichte zu verstehen sei, wie zumal die Philosophie zu der Gestaltung einer Gesamtweltanschauung gelange, überall dieselben konkreten Gesichtspunkte verlange. Im Gegenteil bestünden tiefe Unterschiede in der Weise, wie die Wissenschaft den verschiedenen Gebieten der Erfahrung und des Seins gerecht werde. Die Natur sei ein anderes als die Geschichte, und zwischen exaktem Experiment und divinitorischer Intuition liegen weite Räume. Allein in Einem sei alle Wissenschaft außerhalb der Theologie einig, daß es der Geist

selbst sei, der alle Tatsachen bemesse und alle Wahrheit für sich schaffe, daß es „Autoritäten“ nur gebe für unreife Persönlichkeiten, nicht für den Menschen, der seiner Eigenkraft und Selbstverantwortlichkeit bewußt geworden sei. Solange die Theologie mit dem Gedanken möglicher Wunder und einer übernatürlichen Offenbarung rechne, stehe sie außerhalb des Gebiets der Wissenschaft, sei sie eine inkommensurable Größe, die nur wie eine Idiosynkrasie ihr Dasein friste und letztlich daran zu Grunde gehen werde, daß „Talente“ sich ihrer eben nicht mehr annehmen würden. Tröltzsch wird es gar nicht müde zu schildern, wie unbedingt alle geistige Entwicklung der Neuzeit seit dem Beginne der „Aufklärung“ dahin dränge, die Theologie entweder preiszugeben oder von allem Supernaturalismus frei zu machen. Alle Kompromisse, die man versucht hat, sind zerbrochen, kein Damm war stark genug, die theologische Insel vor den herandrängenden Wogen der allgemeinen Entwicklung des Geisteslebens zu schützen. Es ist ein sehr wohl verständliches Bedürfnis nach Gemeinschaft weiter und größer Art, welches Tröltzsch im Namen nicht weniger jüngerer Theologen verlautbart. Die Hauptfrage ist nur die, ob das Christentum es in der Sache verträgt, wissenschaftlich so behandelt zu werden, wie da empfohlen, vielmehr kategorisch verlangt wird. Doch das führt uns auf das Zweite, was die neue Richtung vor Augen hat und wodurch sie die Theologie vor ganz andere Probleme gestellt sieht, als die meisten, die wenigstens die systematische Theologie bisher behandelte und wie eine ewige Krankheit vererbte.

Das Zweite ist gegeben mit dem eigentlichen Stichwort der „Süngerer“, wonach sie sich selbst am liebsten benennen, was sie als Devise über die Theologie setzen:

Religionsvergleichung. Die Theologie muß im unbeschränkten Sinn, so frei und unbefangen wie möglich, „Religionswissenschaft“ werden. Sie wird als solche zunächst der Geschichtswissenschaft eingeordnet. Aber eben von dieser aus führen, wie wenigstens Tröltzsch überzeugt ist, zuletzt Wege in eine Prinzipienwissenschaft, eine rechte Metaphysik, die alles das leistet, was dem Christen in derjenigen Bescheidung, die er freilich lernen muß, Zuversicht zu seiner Religion, seinem „Glauben“ gewährt. Die wirklich historisch vorgehende Religionswissenschaft, die nicht voreingenommene Religionsvergleichung läßt keine Wesensunterschiede zwischen den Religionen erkennen. Auf dem Gebiete der Religion, wie im ganzen geschichtlichen Geistesleben herrscht innerer Zusammenhang und Kontinuität. Nicht logisch ableitbare, wohl aber psychologisch sich vermittelnde Entwicklung. „Ganz von selbst“ haben sich „unter dem Zwange der Sachen“ für gewissenhafte Theologen, vollends für alle nichttheologischen Religionsforscher die alten Grenzen zwischen „Christentum und Nichtchristentum“ verwischt. Die Dogmengeschichte hat sich unter Harnacks Führung gewöhnt, alle Gedankenbildungen der Christenheit über ihren Glauben, das ganze kirchliche Dogma, in Korrelation zu bringen mit Traditionen und Analogien aus der Geschichte der Philosophie und derjenigen Religionen, die das Christentum vorfand und verdrängt hat. Die Forschung über das Alte Testament weiß es auch schon kaum anders, als daß sie die israelitische Religionsentwicklung auf dem Grunde der allgemeinen semitischen Verhältnisse, Dispositionen und Evolutionen, erfassen und verdeutlichen müsse. Im Neuen Testamente wird der Boden immer enger, wo allenfalls noch versucht wird, ein übergeschichtliches Geschehen zu kon-

statieren. Das „Charakterbild Jesu“, die „Auferstehung“, das sind hier so die letzten Positionen des Supranaturalismus, die man meint retten zu können. Aber es ist „hoffentlich“ nur noch eine Frage kürzester Zeit, daß man begreifen wird, auch im Neuen Testamente müsse alles „reingeschichtlich“, immanent psychologisch und „natürlich“ gewürdigt werden. Die Person Jesu fällt so gut unter das Gesetz der Analogie und lokalen und temporären Bedingtheit eines Milieus, wie jede andere große geschichtliche Erscheinung. Das aber ergibt vor allem auch für sie eine Bedeutung, die nur als relative betrachtet werden kann. Die ernstgemeinte, keine Ausflüchte suchende, keine Umschweife machende geschichtliche Auffassung des Christentums zeigt, daß es unmöglich ist, von ihm als „absoluter Religion“ zu reden. Alle Religion ist als solche gleichbedingt, keine hat für ihr Entstehen andere prinzipielle Quellen als das in seinen Grundformen überall gleichartige Geistwesen des Menschen. Aber wenn innerhalb des letzteren freilich der Gedanke der Individualisierung nicht ernst genug genommen werden kann, wenn alle Gemeinschaften nur von großen Individuen und ihrem Lebenswerk zehren, so ist doch eben jeder Geistesgehalt, der von einem Individuum zur Geschichte beigeleitet wird und innerhalb ihrer eine Welle erzeugt, ein begrenzter, ein mit der Zeit sich entweder umbildender oder zu Ende kommender. Das Christentum ist die „tieffte uns geschenkte religiöse Wahrheit“, und es ist geschichtlich bewährt als unvergleichlich aufnahme- und anpassungsfähig. Aber daß es nie überboten werden könne, daß es „die Wahrheit“ sei, darf niemand behaupten. Nur das läßt sich zeigen, und das darzutun ist die richtige Aufgabe der systematischen Theologie, daß es freilich „Wahrheit“ enthält, daß sein

Glaube an einen von der Welt unterschiedenen Gott zu Recht besteht, daß Materialismus und Pessimismus nicht Wahrheit sind, sondern höchstens einseitige Betrachtungen des Seins repräsentieren und Zerrbilder der Wirklichkeit in engen und nicht zur vollen Selbstbesinnung herangereiften Geistern bedeuten. Es kann nicht darauf ankommen, die Apologie des Christentums auf der „religionshistorischen“ Basis im einzelnen zu beleuchten. Über Andeutungen ist Tröltzsch noch nicht hinausgekommen. Es ist alles noch im Werden. Aber man hat wieder „fruchtbare“ Probleme oder doch wenigstens einen starken Glauben daran, daß man wieder solche habe. Und an solcher Freudigkeit der Jüngerer nehmen wir kein Argernis. Wir sind nur in unserer Freudigkeit bislang nicht erschüttert.

Am liebsten betont Tröltzsch, daß er unter Theologen doch bei Schleiermacher schon gutes Sachverständnis gefunden habe. Man müsse nur nicht eigentlich den „Theologen“ in Schleiermacher befragen, sondern den Philosophen. Besonders Schleiermachers Art, die Vernunftwissenschaft mit der Naturwissenschaft auseinanderzusetzen, seine „Ethik“ als allgemeine philosophische Disziplin dünkt ihm ein hoffnungsvolles Vorspiel der rechten zukünftigen Problemstellung der prinzipiellen Theologie. Mich interessiert dabei die Beobachtung, daß wieder einmal, wie so oft, die neueste Bewegung in der Wissenschaft Sympathie hat mit der vorletzten, daß die Enkel die Großväter zu neuen Ehren bringen. Die religionshistorische Richtung wird sich vermutlich zu einer Art von Neuromantik auswachsen. Sie wird nicht die Schleiermacher-Hegelsche Weise einfach repristinieren, sie wird die Ideen dieser Männer in einer höheren Ordnung fort-

setzen. Das bedeutet letztlich noch weitere Perspektiven. Im Ritschlianismus gelangte man wieder zu den Ausgangspunkten der Reformation, zu den historischen Grundgedanken Luthers zurück. Die neue Richtung hat in deutlich erkennbarer Weise Fühlung mit dem Humanismus oder der Renaissance. Vielleicht werden Luther und Erasmus noch einmal wider einander den Streit führen müssen.



BT30.G3 K3 1903
Kattenbusch, Ferdinand.
Von Schleiermacher zu Ritschl : zur Ori

69502

BT
30
G3
K3
1903

69502

Kattenbusch, Ferdinand
Von Schleiermacher zu
Ritschl.

DATE	ISSUED TO

Kattenbusch...

Von...

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

